Das

Judenthum in Palästina zur Zeit Christi.

Ein Beitrag
zur
Offenbarungs- und Religions-Geschichte
als Einleitung in die Theologie des N. T.

von

Dr. Joseph Langen,
Professor der katholischen Theologie an der Universität zu Bonn.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1866.

Vorwort.

Die große Bewegung, welche seit einigen Jahren auf dem Gebiete der Theologie und des kirchlichen Lebens die Gemüther wieder in Spannung erhält, hat keine rein historische Frage zum Gegenstande, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, sondern eine dogmatische. Die Behandlung des „Lebens Jesu" nämlich, von welchem Standpunkt aus sie unternommen werden mag, verfolgt in unserer Zeit nicht ein untergeordnetes geschichtliches oder exegetisches Interesse, sondern untersucht die historische Grundlage der christlichen Religion, entweder um die traditionell-kirchliche Auffassung aufrecht zu erhalten, oder aber als irrthümlich zu beseitigen und bald durch eine theosophische, bald durch eine völlig rationalistische zu ersetzen. Der Inhalt der großen Frage also, um welche es sich handelt, ist historischer Natur; aber der Zweck ihrer Bearbeitung ist ein dogmatischer, kirchlich-religiöser. Hat doch D. F. *Strauß* vor Kurzem mit deutscher Offenheit sich über Zweck und Mittel seines Strebens klar genug ausgesprochen (Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet Leipzig 1864, S. XIV): „Unser Zweck ist nicht, eine vergangene Geschichte zu ermitteln, vielmehr dem menschlichen

Geiste zu künftiger Befreiung von einem drückenden Glaubensjoche behülflich zu sein, aber als das beste Mittel zu diesem Zwecke erkenne ich neben philosophischer Aufklärung der Begriffe die geschichtliche Forschung an." Etwas anderes als deutsche Offenheit aber ist es, wenn er S. XIX erklärt: „Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß erst das Wunder aus der Religion schaffen. Indem ich das Volk zur Uebernahme dieser Geistesarbeit ermuntere, rufe ich es nicht von seiner politischen Aufgabe ab, sondern weise es nur an, zur Lösung derselben erst den sichern Grund zu legen." Diesem Standpunkte entsprechend werden denn auch (S. 30) die Evangelien schon aus dem Grunde als unglaubwürdig bezeichnet, weil sie „Uebernatürliches" berichten. Mit französischer Feinheit hatte auch Renan lange vorher, ehe sein Name außerhalb der stillen Studirstuben der Gelehrten bekannt wurde, gesagt, die Unmöglichkeit des Wunders setze die „unabhängige Wissenschaft" als selbstverständlich voraus (Etudes d'histoire réligieuse, Paris 1858, préf. p. XI).

Genug; auch die Frage über das „Leben Jesu" ist in unserer Zeit vielfach nur der Kampf zwischen Glaube und Unglaube, zwischen Theismus und Pantheismus. Darum erscheint denn auch der Ausdruck „Leben Jesu" nicht als ganz bezeichnend. Schenkel hat dies gefühlt, und sein Buch „Charakterbild Jesu" genannt. Aber auch um den Entwurf eines Charakterbildes handelt es sich nicht. Am ungenirtesten hat es wieder Strauß gesagt in dem Titel der Schrift, welche er gegen Schleiermacher und Schenkel schrieb: „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte".

Man wird es begreiflich finden, daß unter diesen Umständen sehr viel darauf ankömmt, so genau wie möglich den Hintergrund zu kennen, von dem das Bild der Person und

der Lehre Jesu geschichtlich sich abhebt. Denn auf jeden Fall war Jesus, menschlich betrachtet — man mag sonst über seine Person denken wie man will — jüdischer Herkunft und wirkte unter den Juden seiner Zeit. Eine genaue Kenntniß des Judenthums nach allen Richtungen hin ist also für die Beantwortung der großen theologischen Frage der Gegenwart von der höchsten Bedeutung. Bezüglich dieses Punktes verdient wieder die deutsche Offenheit des Herrn Dr. Strauß alle Anerkennung. Derselbe meint nämlich (a. a. O. S. 165), die Entstehung des Christenthums ließe sich freilich nicht ganz erklären; aber man wisse zu wenig von jener Zeit. Ich erlaube mir nur den bescheidenen Zweifel zu äußern, ob Strauß alles das gewußt habe, was über jene Zeit wißbar ist; will aber lieber einen Juden für mich sprechen lassen, dem der Strauß'sche Christus noch zu ideal erscheint, und der darum vielleicht für „unbefangener" gilt als ein „Theologe". Geiger (Das Judenthum und seine Geschichte, Breslau 1864, S. 159 ff.) meint, Strauß und Renan hätten das Judenthum jener Zeit gar nicht gekannt[1]. An dieser Behauptung ist viel Wahres; nur muß hinzugefügt werden, daß auch Geiger, wie aus mehreren Stellen vorliegender Schrift erhellt, das damalige Judenthum nicht gründlich gekannt hat. Derselbe scheut sich nämlich nicht, die Behauptung auszusprechen, Jesus sei ein gewöhnlicher pharisäischer Jude gewesen von galiläischer Richtung, er habe keinen einzigen neuen Gedanken vorgetragen und überhaupt die Schranke seiner Nationalität nicht durchbrochen; das Mittelalter sei verfallen,

[1] Gleiches kann man auch kühn von Schenkel sagen, der (Charakterbild Jesu, Wiesbaden 1864, S. 143) sogar die Behauptung wagt, weder das A. T. noch die spätere jüdische Literatur habe etwas von einem leidenden Messias gewußt.

und die Hoffnung der Zukunft ruhe in einem neuen Hillel (S. 111. 153 f.). Kurz vor ihm hatte ein anderer jüdischer Gelehrter, Grätz (Gesch. der Juden, Leipzig 1863. 2. Aufl. 3. Bd.) sich ähnlich geäußert, wie denn die Juden überhaupt, wenn sie ihren Standpunkt nicht verlassen wollen, mit geringern oder größern Abweichungen im Einzelnen doch immer nach dieser Richtung hin über Jesus und seine Lehre urtheilen müssen.

Während aber so auf der einen Seite zwischen der Lehre Jesu und dem Judenthum seiner Zeit ein wesentlicher Unterschied nicht angenommen wird, sind Andere so weit gegangen, auch nicht einmal eine jüdische Grundlage in der ursprünglichen christlichen Doktrin anzuerkennen. F. Ch. v. Baur (Christenthum und christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte. 2. Ausg. 1860, S. 11) hat gemeint, das Christenthum sei das Ende der Richtung, deren Anfang Sokrates bilde, so daß die Entwicklung der griechischen Philosophie eine vermittelnde Bedeutung besitze. Bekannter ist die andere Ansicht, welche besonders seit dem vorigen Jahrhundert, in der Zeit des flachsten Rationalismus, vertheidigt zu werden pflegte, das Christenthum sei aus dem Essenismus, einer Verbindung des Judenthums mit der griechischen Philosophie entstanden. Wie die vorliegende Schrift zeigt, ist auch dieser Irrthum aus der Literatur der Gegenwart noch nicht beseitigt. Am Weitesten aber haben sich nicht allein vom Standpunkte des Offenbarungsglaubens, sondern auch von dem der gediegenen wissenschaftlichen Forschung die entfernt, welche nicht einmal wie Baur eine philosophische Weiterbildung des Vorhandenen in der christlichen Lehre erblicken, sondern Christus seine Doktrin, sogar seine einzelnen Aeußerungen den griechischen Philosophen entlehnen lassen. So noch neuestens Meredith,

The prophet of Nazareth; or a critical inquiry into the prophetical, Intellectual and Moral Character of J. Ch. as exemplified in his predictions, his precepts, his actions, his discourses and his social intercourse. London 1864.

Aus diesen wenigen Bemerkungen wird Jeder entnehmen, wie wichtig es ist, das Judenthum zur Zeit Christi von Neuem zu durchforschen. Man hat nun allerdings schon in früherer Zeit diesem Gegenstande große Aufmerksamkeit geschenkt. Die Ergebnisse ausgedehnter und langwieriger Untersuchungen vieler Vorgänger sind zusammengefaßt und übersichtlich dargestellt worden von Hartmann (Die enge Verbindung des A. T. mit dem N. Hamburg 1831). Diese Darstellung aber bezieht sich hauptsächlich auf die äußern Verhältnisse und ist darum für die jüdische Theologie ohne Werth. Die erste zusammenhängende Bearbeitung erfuhr unser Gegenstand in Lutterbecks Neutestamentlichen Lehrbegriffen, Mainz 1852. 2 Bde. Abgesehen von den hier vorkommenden Ungenauigkeiten, ist diese Arbeit mehr historisch als systematisch gehalten, und gewährt darum keinen Ueberblick über die gesammte doktrinelle Entwicklung. Anders verhält es sich mit Noack Ursprung des Christenthums. Seine vorbereitenden Grundlagen und sein Eintritt in die Welt. 2 Bde. Leipzig 1857. In diesem Buche werden gerade die Hauptfragen behandelt, welche heutzutage, auch in der Literatur über das „Leben Jesu", im Vordergrunde stehen. Aber sowohl der genannte Verfasser als Andere ähnlicher Richtung haben den sichern historischen Boden in dem Maße verlassen, daß von ihren Untersuchungen ein befriedigendes Ergebniß nicht erwartet werden kann.

Die neueste Zeit hat nämlich wieder mehre Arbeiten

gebracht, welche spezielle Gegenstände aus jenem Gebiete behandeln, zumal die messianischen Hoffnungen der Juden zur Zeit Christi. Dahin gehört Labot Jésus et le Messianisme national des Juifs, Lausanne 1864, eine Schrift, in der Jesus als Beförderer der irdischen Messias-Erwartung dargestellt wird. Größeres Aufsehen machte eine Arbeit Colani's, des bekannten Mitgliedes der Straßburger theol. Fakultät, welche sich berufen fühlt, dem protestantischen Frankreich die Errungenschaften der destruktiven Bibelkritik aus Deutschland zu vermitteln. Diese Schrift (Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps 2. edit. Strassbourg 1864) ist aber mit einer solchen Oberflächlichkeit geschrieben, daß nach keiner Seite hin die Wissenschaft durch dieselbe irgendwie gefördert erscheint.

Uebersieht man sonach die Literatur über unsern Gegenstand, so bietet sich ein überaus trostloser Anblick dar. Nach allen Richtungen hat man über die Grundfragen der ganzen Theologie, des Kirchenthums und des christlichen Lebens geschrieben und disputirt, und nur Wenige haben sich die Mühe gegeben, die Zeit der Entstehung des Christenthums gründlich zu untersuchen. Diejenigen aber, welche dies unternahmen, gingen in der Regel darauf aus, bei der Untersuchung jenes Bodens ihn zugleich zu verwüsten und die Grundlagen des auf demselben errichteten Gebäudes zu zerstören.

Um so mehr bedarf es also einer umfassenden und detaillirten Behandlung jenes Gegenstandes, der zumal in unserer Zeit so wichtig ist. Was mich aber hauptsächlich veranlaßte, von Neuem und in umfassender Weise das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi zu bearbeiten, das war die ebenso reiche als wenig bekannte Literatur der alttestamentlichen Apokryphen. Die meisten derselben gehören eben in die für unsere

Zwecke wichtige Periode, sind aber in theologischer Hinsicht entweder gar nicht oder noch nicht ausgiebig genug verwerthet worden. Zum Theil hat dies seinen Grund darin, daß mehre derselben erst in den letzten Decennien wieder aufgefunden wurden. Um so wichtiger erschien eine ausführliche Besprechung über ihren Charakter, ihre Entstehung und ihr Alter; denn begreiflicher Weise konnte man sich hierüber in so kurzer Zeit nicht einigen. Ist man noch dazu bei dem 1850 herausgegebenen „Buche der Jubiläen" von gediegenen Vorarbeiten schon ziemlich verlassen, so habe ich bei dem erst 1861 veröffentlichten Fragmente aus der „Himmelfahrt des Moyses" selbst beginnen müssen, die Wege zur richtigen Verwerthung und Interpretation zu bahnen. Daß sich darum über manche Einzelnheiten bezüglich dieser Werke streiten läßt und der vielen Dunkelheiten wegen, die sie enthalten, vielleicht stets gestritten werden wird, kann nicht auffallen. Indessen glaube ich, die Hauptpunkte, auf welche es bei der folgenden Darstellung ankömmt, können mit hinreichender Sicherheit festgestellt werden. Um dies zu zeigen, und um die Grundlage aller weiteren Ergebnisse nicht von vornherein unsicher zu machen, habe ich die mitunter freilich sehr verwickelten Untersuchungen vollständig mitgetheilt, so daß der Leser über die Richtigkeit und Zuverlässigkeit der hier zu Grunde liegenden literarischen Annahmen sich ein eigenes Urtheil zu bilden im Stande ist.

Die Darstellung des Judenthumes selbst wurde so eingerichtet, daß, an die im A. T. vorkommenden Elemente angeknüpft, die spätern jüdischen Anschauungen in ihrer genetischen Entwicklung erscheinen. Nur so können sie selbst vollständig gewürdigt werden. Obgleich ich ferner zunächst das palästinensische Judenthum zu bearbeiten unternahm,

mußte doch überall auch das alexandrinische in Betracht gezogen werden, weil jenes unter dem Einflusse dieses sich entwickelt hat. Endlich habe ich am Schlusse jeder einzelnen Abhandlung auf das Verhältniß der betreffenden jüdischen Lehren zur neutestamentlichen Offenbarung hingewiesen, um die Bedeutung und den Werth der spätern jüdischen Lehrentwicklung für die christliche Theologie hervortreten zu lassen. So ist meine Arbeit von selbst zu einer Vorschule der Theologie des N. T. geworden, und hat sich zugleich in mir die Ueberzeugung immer mehr befestigt, daß eine gründliche Darstellung der neutestamentlichen Doktrin ohne umfassende Kenntniß des Judenthums geradezu unmöglich ist.

Ob ich diesem Werke als einem einleitenden ein anderes über die neutestamentliche Theologie folgen lasse, wird von manchen Umständen, die theils nicht in meiner Hand liegen, bedingt sein. Vorläufig wünsche ich, es möchten Alle, die sich für die hervorragendste religiöse Streitfrage der Gegenwart interessiren, und keine Scheu vor ernster, angestrengter Geistesarbeit haben, vorliegende Schrift nicht unbeachtet lassen. Vielleicht darf ich auch hoffen, daß für die eine oder andere Disciplin, welche der von mir behandelte Gegenstand berührt, für jüdische Literaturgeschichte, biblische Exegese, Dogmengeschichte, Religionsphilosophie und verwandte Fächer aus meiner Arbeit einiger Gewinn zu ziehen ist.

Bonn, den 1. Februar 1866.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Berichtigungen.

S. 4, Z. 8 v. u. lies: Setzung statt: Satzung
S. 10, Z. 1 v. u. lies: geborenen statt: gebornen
S. 31, Z. 6 v. u. lies: *σωτηρίας* statt: *σωτηρίαι*
S. 44, Z. 16 v. o. lies: 108 statt: 08
S. 150, Z. 2 v. u. lies: den statt: dem
S. 357, Z. 6 v. u. lies: frühere statt: rühere
S. 426, Z. 12 v. o. lies: großen statt: guten

Nachträgliche Berichtigungen.

S. 30, Z. 12 v. o. lies: der Lethe statt: des Lethe
S. 165, Z. 20 v. o. lies: aus statt: und.

Einleitung.

Bei dem Gegenstande, den wir zu behandeln unternehmen, wird es vor Allem nöthig sein, das Gebiet im Allgemeinen zu charakterisiren, mit welchem sich unsere Untersuchungen beschäftigen. Es erscheint dies darum geboten, weil die jüdischen Religions-Anschauungen zur Zeit Christi weder den Ausgangspunkt noch den Abschluß einer Entwicklung bilden, sondern in mehr als Einer Beziehung sich als Uebergangs-Elemente erkennen lassen. Insofern nun aber kein Uebergang dem innersten Wesen nach begriffen werden kann ohne die Erkenntniß dessen, was er vermittelt, müssen wir auch bei unserm Gegenstande rückwärts und vorwärts blicken, und auf alles dasjenige, woher das damalige Judenthum Elemente in sich aufgenommen hat. Demgemäß haben wir zunächst das Verhältniß der jüdischen Religions-Anschauungen aus der Zeit Christi zum Alten und zum Neuen Testament in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen. Hätten wir eine Summa theologiae judaicae aus jener Zeit, so würde es sich zeigen, daß sie nicht allein chronologisch, sondern auch sachlich in gewisser Beziehung zwischen den alttestamentlichen und neutestamentlichen Kanon einzuschieben wäre. Außerdem muß noch ein anderer Punkt zur Sprache kommen: die Verbinduug, welche das spätere Judenthum mit fremdländischen Anschauungen, namentlich mit dem Hellenismus eingegangen ist; denn jene Verbindung war es hauptsächlich, die demselben seinen eigentlichen Charakter gegeben hat. Von diesem Gesichtspunkte aus be-

trachtet steht also die zu beschreibende Stufe der jüdischen Lehrentwicklung zwischen dem in sich abgeschlossenen alttestamentlichen Dogma und der Auflösung desselben durch die menschliche, zunächst hellenische Spekulation. Zur allgemeinen Charakterisirung derselben werden wir aus diesem Grunde auch die Bedeutung beleuchten müssen, welche das Heidenthum für die Geschichte der Offenbarung und demzufolge auch für das Judenthum zur Zeit Christi gehabt hat.

1. Das Alte und das Neue Testament.

1. Seit dem Bestehen des neutestamentlichen Kanons ist die Bemerkung unzählige Male wiederholt worden, welche der h. Augustinus in seiner geistreichen Weise so prägnant wie möglich in den Worten ausgesprochen hat: in Veteri Testamento Novum latet, in Novo Vetus patet [1]. Ja die neutestamentlichen Schriftsteller selbst verfehlen nicht, stets darauf hinzuweisen, wie die Weissagungen und Vorbilder des Alten Testamentes sich in den von ihnen dargestellten Ereignissen wirklich erfüllt hätten. Es geht sogar, zumal in den Briefen des Apostels Paulus, dies Verfahren so weit, daß es mitunter schwer wird, zu unterscheiden, wo die offenbarungsmäßig intendirte Beziehung aufhört, und ein mehr freies Allegorisiren nach Art damaliger rabbinischer Schriftauslegung beginnt [2]. In Folge dieses Verhältnisses ist ein Verständniß des Neuen Testamentes als eines für sich dastehenden Ganzen, losgetrennt von der Grundlage des Alten Testamentes, geradezu eine Unmöglichkeit.

2. Ungeachtet dieser unlösbaren Verbindung zwischen dem Vorbildlichen und der Erfüllung hat die Häresie, welche gleich Anfangs beim Bestehen der christlichen Kirche die reine Lehre zu verschlingen drohte, das sich gegenseitig Bedingende als antithetisch hinzustellen versucht. Nach dem Vorgange mehrer gnostischer Sektirer hat der Mann, welcher an Consequenz des Denkens, an Un-

[1] Quaest. in Exod. 73.

[2] Vgl. hierüber Kuhn Kath. Dogmatik. Tübingen 1859, 2. Aufl. I, 142. Haneberg Gesch. der bibl. Offenbarung. Regensb. 1863, 3. Aufl. S. 636.

beugsamkeit und Härte des Charakters ungefähr das unter den Gnostikern war, was Calvin unter den Reformatoren — Marcion — diese Idee bekanntlich zur Begründung seines Systems verwandt und sie eingehend in einer besonderen Schrift, ἀντιθέσεις genannt, entwickelt. Es muß dies nach dem Gesagten sehr auffallend erscheinen. Denn bei dem engen Zusammenhange zwischen dem Alten und dem Neuen Testament sollte man selbst den Gedanken an ein solches Unternehmen für unmöglich halten. Gleichwohl lag dieser Gedanke nahe.

Denn die Zusammengehörigkeit schließt eine Verschiedenheit nicht aus. Und in der That, man weiß nicht, was bei der Vergleichung mehr zum Vorschein tritt, der Charakter der Gleichartigkeit, der wie ein rother Faden sich durch das Ganze hindurchzieht von der Schöpfungsgeschichte bis zu den Visionen des Sehers Johannes über das Weltende und die Erneuerung, oder aber der verschiedene Geist, der durch die jüdischen Schriften einerseits, und andererseits durch die christlichen weht. Allerdings erinnern manche erzählende Stücke aus den Evangelien lebhaft an die schlichte Darstellung der Genesis über das Leben der Patriarchen. Vieles, besonders aus der Offenbarung des h. Johannes, nähme sich in Hebräisch unter den prophetischen Büchern des Alten Testamentes recht wohl aus, und anderseits würde das Didaktische des alttestamentlichen Kanons zum großen Theile ebenso gut unter die Aussprüche des Heilandes und seiner Apostel passen. Aber nichtsdestoweniger ist etwas vorhanden, was im Allgemeinen eine große, zwischen den alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften vorhandene Kluft erkennen läßt, ein Etwas, welches mehr gefühlt als beschrieben werden kann.

3. In gewisser Beziehung dürfte, um dies Verhältniß klar zu machen, mit demselben die Entwicklung zu vergleichen sein, welche im Laufe der Zeit im Innern der christlichen Kirche selbst Statt gefunden hat. Entwirft man sich nämlich nach den in den Evangelien mitgetheilten Reden Jesu nach der Apostelgeschichte und den apostolischen Sendschreiben ein Bild von der Lehre und Gestaltung der ersten christlichen Gemeinden, so wird dies in vielen Stücken von dem Eindrucke abweichen, welchen wir durch eigene

Anschauung von der heutigen christlichen Kirche gewonnen haben. Die wesentliche Grundlage bildet auch hier das Gemeinsame, unbeschadet dessen vieles Einzelne manche Veränderungen erlitten hat. Fragen, von denen die ersten Christen kaum eine Ahnung haben mochten, sind im Laufe der Jahrhunderte zur Besprechung und theilweise zu endgültiger Lösung gekommen; doktrinelle Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes haben das System der Glaubenswahrheiten durch weitere Entwicklung bereichert, welches nur seinen Umrissen nach in der apostolischen Predigt niedergelegt wurde. Liturgie, Disciplin und rechtliche Ordnung der kirchlichen Verhältnisse waren, wie die Anfänge aller derartigen Einrichtungen dies ihrer Natur nach sind, einfach und erst im Keime vorhanden im Vergleich zur späteren überreichen Entfaltung. Eine in gewisser Beziehung ähnliche Kluft würde demnach unserm Blicke sich darbieten bei der Betrachtung der ersten christlichen Gemeinden und der heutigen Kirche, wie bei der Vergleichung des Alten Testamentes mit dem Neuen, wären wir nicht in den Stand gesetzt, jene vielseitigen Veränderungen in ihrer allmäligen Entwicklung nachzuweisen. Hierzu verhilft uns das Studium der Kirchengeschichte nach ihrem weitesten Umfange.

Mit gleicher Vollständigkeit läßt sich nun ein Uebergang aus dem Alten Testamente in das Neue nicht aufzeigen. Denn dieses ist aus jenem nicht hervorgewachsen, wie die ausgebildete Pflanze aus dem Samenkorn; es würde im Gegentheil seinem ganzen Wesen nach nie aus demselben haben entstehen können, und wäre der Alte Bund auch bis zum Ende der Welt in irrthumsloser Entwicklung sich selbst überlassen worden. Eine Thatsache, die sich nicht allmälig entwickeln konnte, sondern in Einem Augenblicke durch göttliche Satzung vollzogen ward, hat hier die Grenze zwischen der alten Heilsordnung und der neuen scharf gezeichnet, und durch ein ganz neues Moment dem Neuen Bunde seinen eigenen, von dem des Alten wesentlich verschiedenen Charakter aufgedrückt. Wir meinen die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Sie begründet den fundamentalen Unterschied beider Testamente bezüglich des Mittels zur Erlangung des Heils, den Unterschied zwischen der Gesetzeserfüllung in der Hoffnung auf den kommenden Messias,

(ἔργα τοῦ νόμου) und der völligen Geistes- wie Herzenshingabe an die Lehre und Person des menschgewordenen Gottes (πίστις). Sie begründet ferner den durchgreifenden Unterschied in der äußern Gestaltung beider Heilsinstitute, zumal in der Opferhandlung und den übrigen gottesdienstlichen Einrichtungen.

4. Man sieht, daß hier von einem allmäligen Uebergange, von einer Vermittlung keine Rede sein kann. Anders aber verhält es sich auf dem Gebiete der Lehre. In ihrem Wesen liegt es, weß Inhaltes sie auch immer sein mag, daß sie sich organisch entwickelt. Diese naturgemäße Entwicklung ist nun sonst in der Geschichte der Offenbarung nicht beseitiget worden. Wie überhaupt die übernatürlichen Einrichtungen nach Analogie der natürlichen Kräfte und Organismen gebildet sind, so hat Gott auch seine Offenbarungen in einem stufenmäßigen Gange, in organischer Entfaltung an die Menschen gelangen lassen. Immer klarer und bestimmter wurden die geoffenbarten Wahrheiten in ihrem Ausdruck und an Inhalt immer reicher. Wir fragen darum mit Recht: sollte denn nun diese organische Entwicklung an der Grenze des Alten Testamentes unterbrochen worden sein, um dem plötzlichen Aufleuchten ganz neuer, nie geahnter Wahrheiten Platz zu machen? Sollte der menschgewordene Sohn Gottes nicht überall an dem vorhandenen Lehrgebäude des Alten Testamentes weitergebaut, sondern einen neuen Bau, nur mit Verwendung einiger Steine vom alten, aufgeführt haben?

Wir sind aus diesem Grunde versucht, eine Brücke herzustellen zwischen der vorbereitenden Offenbarung, wie sie sich unter den Propheten — im weitesten Sinne dieses Wortes — entfaltet hat und der Vollendung derselben im Neuen Testament. Diese Vermittlung findet sich nun in der That vor, ist aber vielfach nicht erkannt und sogar verkannt worden. Sie fällt der Zeit nach ungefähr zusammen mit der Einverleibung des jüdischen Volkes in die großen hellenisch-orientalischen Reiche. Und nicht allein der Zeit nach, wie sich später herausstellen wird, sondern auch der Sache nach. An Schriftwerken hat es nämlich auch damals unter den Juden nicht gefehlt, weder an religiös-theologischen, noch an philosophischen und profanen. Ein Theil jener Literatur wurde von

der gesammten Nation mit großer Hochachtung behandelt und von den Palästinensern fast den h. Schriften beigezählt, während die dem alten, man könnte sagen klassischen, Judenthum mehr entfremdeten und hellenisirten Juden in Aegypten jene neuen Erzeugnisse ohne Scheu in ihre Bibelausgabe aufgenommen haben. Es sind das die von den Katholiken deuterokanonisch, von den Protestanten apokryphisch genannten Stücke des Alten Testamentes.

5. Daß wirklich in diesen Schriften eine Vermittlung zwischen dem hebräischen Kanon des Alten Testamentes und der Vollendung der Offenbarung durch Christus vorliege, wird sich zeigen. Hier genüge es zu bemerken, daß nicht allein katholische Gelehrte, wie Kuhn[3], sondern auch Protestanten[4] erklären, ohne jene Schriften sei im Organismus der Offenbarung eine Lücke vorhanden, welche bei der sonst vorherrschenden allmäligen Entwicklung nicht angenommen werden könne. Allerdings haben die Gegner der deuterokanonischen Theile des Alten Testamentes in dem Apokryphenstreite, welcher im vorletzten Decennium innerhalb der protestantischen Kirche wiederum entbrannte, dies geleugnet[5], ja selbst mitunter das Gegentheil behauptet. So läßt sich Keerl[6] zu der leidenschaftlichen Aeußerung über jene Schriften hinreißen: „sie zerreißen den Codex der göttlichen

---

[3] Kathol. Dogmatik. Tübingen 1846, 1. Aufl. I, 96.

[4] So Bleek in den Theol. Stud. u. Krit. 1853, S. 337; Stier Die Apokryphen 1853, S. 67; Hengstenberg Noch einmal über die Apokryphen (Ev. Kirch.=Zeit. 1854, N. 30, S. 289). Aus Anlaß des von der englischen Bibelgesellschaft unter dem Einfluß der schottischen Puritaner angeregten Streites über die sog. Apokr. hatte sich schon *Moulinié* Notice sur les livres apocr. de l'Ancien Test. Genève 1828, p. 164 ebenso geäußert. Er hält sogar die Canonizität der „Apokr." für „wahrscheinlich" (p. 163), und zählt selbst das 3. und 4. Esdr.=Buch zu dieser Klasse; p. 20 erklärt er es sogar für möglich, daß die Weissagungen des letztern noch in Erfüllung gehen! Und trotz aller Dekrete der Bibelgesellschaft von 1826 meint *Davidson* An introd. to the old Test. 1863, III, 350 nur, die „Apokr." seien „weniger inspirirt" als die kan. Bücher. Zugleich erwähnt er, daß auch mehre Anglikaner wie Whiston, Floyer, Lee u. A. der Erfüllung der Prophetien des Ps.=Esdr. bestimmt entgegensehen.

[5] Vgl. z. B. Wild Es ist ein Bann unter dir Israel. Nördlingen 1854, S. 52.

[6] Das Wort Gottes und die Apokryphen des A. T. Leipzig 1853, S. 17.

Offenbarung." Dies harte Urtheil begründet er durch die oberflächliche und noch dazu unrichtige Bemerkung, daß in denselben von Christus, dem Mittelpunkt und Ziel der ganzen Offenbarung, keine Rede sei [7]. Bekanntlich hat er in dieser Beweisführung bezüglich des Buches Sirach speziell zum Vorgänger den Urheber der Reformation selbst [8]. Auch J. P. Lange scheint die genannten Schriften nicht als Bindeglieder zwischen dem hebräischen Kanon des Alten Testamentes und der neutestamentlichen Offenbarung anerkennen zu wollen. Er sagt: „Der goldene Ring, welcher das Alte Testament mit dem Neuen, die alten ewigen Grundlagen mit den neuen Entwicklungen verknüpfen soll, hängt am Schlusse des Alten Testamentes leuchtend herab. An diesen goldenen Ring aber schließt sich das Neue Testament sofort mit einem goldenen Ringe an. Dies ist das Buch von der Geburt Jesu Christi, der da ist ein Sohn David's, des Sohnes Abraham's" [9].

Klarer noch heißt es in der Allgemeinen Kirchenzeitung [10]: „Das Alte Testament schließt mit der Hinweisung auf den großen und schrecklichen Tag des Herrn, der da kommen soll in die Welt zur Erlösung und zum Gericht. Das Neue Testament fängt an mit den Worten: „Das ist das Buch von der Geburt Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams." Das ist der große, heilige, goldene Ring, womit das Neue Testament sich in den letzten heiligen Ring des Alten Testamentes einschließt."

Mit diesen heiligen goldenen Ringen, die nun einmal beliebte Aushelfer geworden zu sein scheinen, ist wenig gedient. Sie sind ziemlich willkürlich erdacht. Denn es kömmt doch wahrlich nicht darauf an, ob die Worte, welche den neutestamentlichen Kanon nach der hergebrachten Ordnung äußerlich eröffnen, zum Schlußsatze

---

[7] Schon der Protestant Bergquist An idea Mess. V. T. sit obvia? Lundae 1826 hat hievon das Gegentheil gezeigt. Auch er weist p. 45 den „Apokryphen", speziell mit Bezug auf diesen Punkt, eine Mittelstellung zwischen dem A. und N. T. an. Vgl. auch Bleek in den Stud. u. Krit. 1853, S. 267 ff.

[8] Vgl. Luther's Werke. Ausg. v. Walch XXII, 2077.

[9] Angewandte Dogmatik. Heidelberg 1852, S. 279.

[10] 1854, N. 13, S. 110.

der letzten prophetischen Schrift des Alten Testamentes passen, sondern darauf, in welchem Verhältniß der Lehrgehalt des Neuen Testamentes zu dem des hebräisch=jüdischen Kanons steht. Und da wird denn Jeder zugeben müssen, daß im Neuen Testament eine ganze Reihe neuer, und zwar fertiger Gedanken uns entgegentritt, für deren organische Entwicklung der hebräische Kanon entweder keine oder doch nur unzureichende Momente darbietet. Die hier wirklich vorhandenen Ringe schließen also nicht; es fehlt einer in der Kette, und das ist die deuterokanonische Literatur. Im Einzelnen, wie gesagt, wird sich dies später im Zusammenhange ergeben.

6. Hiermit ist nun freilich die organische Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarung abgeschlossen. Wir werden aber außerdem noch finden, daß manche dunklere und unbestimmtere Begriffe hebräisch=jüdischer Anschauung in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten anfangen, sich genauer abzugrenzen, klarer sich zu entwickeln und ahnen zu lassen, daß in ihnen Keime verborgen liegen zu ganz neuen, überraschenden Erkenntnissen. Wir sind nämlich in der glücklichen Lage, noch andere Schriftwerke zu besitzen, welche, theils wenigstens mit der deuterokanonischen Literatur gleichzeitig entstanden, uns den religiös=philosophischen Charakter jener Zeit ziemlich genau erkennen lassen. Sie bilden natürlich einen sehr erfreulichen Commentar zu den besprochenen Büchern, indem sie ihrerseits wieder manches Dunkel aufhellen, durch weitläufigere Auseinandersetzungen erwünschte Ergänzungen liefern und so ein vollständigeres Bild der Denkweise zu unserer Anschauung bringen, die in der deuterokanonischen Literatur ihren normativen Ausdruck gefunden hat.

Trotz des unschätzbaren Werthes dieser Schriften für die wissenschaftliche Erkenntniß der religiösen Anschauungen jener Zeit ist nämlich der grundwesentliche Unterschied stets im Auge zu behalten, der zwischen ihnen und den deuterokanonischen Büchern des Alten Testamentes besteht. Sie bilden keinen Theil der göttlichen Offenbarung und haben somit keinen Anspruch darauf, als Glieder der organischen Entwicklung derselben behandelt zu werden. Auch muß man wohl verstehen, an der Hand der inspirirten Schriften in

ihnen das Falsche von dem Wahren kritisch zu sondern. Denn neben erwünschten Ergänzungen enthalten sie auch nicht wenige Entstellungen geoffenbarter Wahrheiten, selbst in wesentlichen Punkten. Zum Beweise aber, wie wichtig sie trotz alledem für die Erkenntniß der Offenbarung selbst sind, möge hier schon die Bemerkung gestattet werden, daß manche Aeußerungen, namentlich der apostolischen Briefe im Neuen Testament, auch in der deuterokanonischen Literatur des Alten nur entfernte Analogien besitzen, während ihr enger Anschluß an andere, der Offenbarung fremdartige Schriften in die Augen fällt.

7. Dieser Umstand kann selbstverständlich weder das Ansehen der deuterokanonischen Literatur zu dem der nichtkanonischen herunterziehen, noch die Bedeutung dieser zur Autorität jener erheben. Es muß vielmehr festgehalten werden, daß die nichtkanonischen Schriften nur der Ausdruck des mehr oder weniger richtigen Verständnisses der Offenbarung sind, wie sich dasselbe unter den Theologen, ja selbst unter der gewöhnlichen Menge in jenen Zeiten gebildet hatte. So wie darum die spätere christliche Literatur Wahres und Falsches durcheinander bietet und dennoch zur Erklärung und Ergänzung des neutestamentlichen Offenbarungsinhaltes unerläßlich ist, das unfehlbare Lehramt der Kirche sogar manche Aussprüche christlicher Schriftsteller zu den seinigen gemacht hat, so kann es auch nicht befremden, wenn von rein menschlichen Spekulationen, oder von Ueberlieferungen, welche in den Offenbarungsurkunden nicht enthalten sind, der Heiland selbst oder die inspirirten Schriftsteller des Neuen Testamentes einige mitgetheilt und so mit höherem als menschlichem Ansehn bekleidet haben. Es kann dies nur dazu dienen, die Ehrfurcht gegen religiöse Traditionen zu erhöhen und den Forscher in der Geringschätzung des in den Offenbarungsurkunden nicht enthaltenen Stoffes vorsichtiger zu machen.

2. Die Bedeutung des Heidenthums in der Geschichte der Offenbarung.

1. Dazu eben war das auserwählte Volk auserwählt worden, um Träger der göttlichen Offenbarung zu sein. Aber nicht, als

ob sich nun die Hand der Vorsehung von den übrigen Nationen völlig und dauernd zurückgezogen hätte. Vielmehr waren ja auch sie bestimmt, an der Erlösung der Menschheit Theil zu nehmen, in das neue Israel, die Kirche Gottes aufgenommen zu werden. Diese ihre Bestimmung, nicht unwiederbringlich von Gott und der Wahrheit entfernt zu sein, läßt schon schließen, daß auch bei ihnen gewisse Vorbereitungen göttlich gewollt und vollzogen wurden, welche in irgend einer Weise sie für die dereinstige Umkehr geeigneter machen sollten. Es ist in dieser Hinsicht oft und schön ausgeführt worden, wie Gott mehr als irgendwo anders gerade hier das Schlechte zum Guten gewandt habe; wie in dem erschreckenden Uebermaß von Sünde und Irrthum der Keim zum Bessern verschlossen gewesen sei. Man hat die lange Verzögerung der Ankunft des Erlösers dadurch zu erklären versucht, daß man sie auch mit Beziehung auf das Heidenthum vom pädagogischen Standpunkte aus betrachtete. Dabei waltete die Anschauung vor, die Menschheit habe durch die bittere, lange Erfahrung der Jahrtausende erkennen sollen, in welchen Abgrund von Versunkenheit der in ihr liegende Trieb zum Bösen sie hinunterstürze, wenn sie sich selbst überlassen bleibe. Und gerade diese Erkenntniß sei dann dazu bestimmt und auch geeignet gewesen, die Sehnsucht nach Besserm, den Hülferuf nach Erlösung den Versunkenen gleichsam abzunöthigen und so bei ihnen die Empfänglichkeit für das Christenthum zu begründen.

2. Außer dieser mehr negativen Vorbereitung aber haben bereits die Kirchenväter eine positive Leitung auch der heidnischen Völker von Seiten der göttlichen Vorsehung angenommen. Freilich tritt dieselbe nach ihrer Annahme hier sehr in den Hintergrund, während sie sich bei dem Volke der Auserwählung in ununterbrochener Reihe von Wundern gezeigt und sich ihm trotz aller Hartnäckigkeit und fortgesetzten Widerstrebens fast aufgenöthigt hat Aber dennoch nahm man sehr richtig mit Bezug auf die Offenbarung selbst[1] eine spezielle Wirksamkeit des Logos auch zu Gunsten der im Heidenthum gebornen Menschen an. Hat ja auch das

---

[1] Joh. 1, 9.

kirchliche Lehramt mit Nachdruck erklärt, daß die Gottverlassenheit des Heidenthums überhaupt keine absolute gewesen sei [2].

3. Diese beiden Arten von Vorbereitung nun sollten bahnbrechend sein für das Christenthum und dessen Verbreitung unter den Heiden. Die letzte und vollkommenste Offenbarung selbst sollte natürlich dadurch noch nicht eingeführt oder stufenmäßig entwickelt werden. Eine Bedeutung des Heidenthums für die Offenbarung wäre also hieraus noch nicht ersichtlich. Und dennoch ist eine solche vorhanden. Es scheint fast, als wäre durch die erwähnte Wirksamkeit des Logos dem heidnischen Geiste ein Talent anvertraut worden, damit zu wuchern und ein Doppeltes zurückzubringen zum gemeinsamen Gewinne für Jude und Heide. Israel war das Volk der Gnade; menschliche Thätigkeit zur Erlangung religiös-philosophischer Erkenntnisse ist bei ihm so viel als gar nicht hervorgetreten. Mit den Brosamen hingegen, die von des Herrn Tische fielen, mußte sich der Heide begnügen; er ward fast ganz seinem eigenen Ringen überlassen. Daher die Erscheinung, daß, wo überhaupt im Heidenthum die Geistescultur eine entsprechende Höhe erreichte, ein unermüdliches Forschen nach religiöser Wahrheit sich zu erkennen gibt. Das Volk, welches unter den günstigsten klimatischen Verhältnissen die feinsten geistigen Anlagen erhielt, das hellenische, möge hier als Beispiel gelten. Einmal, weil es in Klarheit und Durchsichtigkeit des Denkens wie an Reichthum und bewunderswerther Feinheit des Empfindens nie von irgend einer andern Nation übertroffen worden ist. Und außerdem, weil gerade die Früchte seiner Geistesthätigkeit zu der Offenbarung in besonders naher Beziehung stehen; auch in viel näherer als die babylonische Spekulation, mit welcher die Juden im Exile sich bekannt gemacht hatten.

4. Der ideale Zug, der im Geiste des Griechen lag, machte ihn zum geborenen Philosophen. Sobald daher das Volk sich zu einer geistig-nationalen Einheit verbunden hatte und sich des ihm eigenthümlichen Charakters bewußt geworden war, sehen wir jene Anlage ihre Entwicklung beginnen. In ununterbrochener Reihe

---

[2] Vgl. Proposit. ab Alexandro VIII. damnata V.

folgt Schule auf Schule, System auf System, bis mit dem sittlichen und socialen Verfall der Nation auch jenes Streben seinem Untergang entgegeneilt. Zu kaum begreiflicher Reinheit und Höhe hat sich in der Blüthezeit dieser Geisteskämpfe das hellenische Genie in der Gotteserkenntniß erhoben. Es kann nicht bezweifelt werden, daß die metaphysisch=religiösen Begriffe eines Plato und Aristoteles in vielen Punkten vollkommener und reiner waren, als die der Besten aus dem auserwählten Volke. Das Eine natürlich fehlte ihnen, was der jüdischen Nation den ihr allein eigenen Charakter gab: die unmittelbar göttliche Erleuchtung. Man ist versucht, bei dieser Betrachtung sich die Frage aufzuwerfen, was wohl aus jenen Riesengeistern geworden wäre, wenn die Vorsehung es ihnen vergönnt hätte, so viele fertige Wahrheiten als sichere Grundlage, als irrthumslose Anfänge für ihr weiteres Forschen zu besitzen, wie sie Israel in der Offenbarung dargeboten wurden. Es nöthigt sich einem die Ansicht auf, wohl nie würden die fleischlichen, verkehrten Messiashoffnungen der Juden in einem Volke solcher Denker Platz gegriffen haben, wäre ihm eine Fernsicht in die Zukunft eröffnet worden, wie sie jenen durch die Propheten des Alten Testamentes verstattet war. In der That dürften auch z. B. Salomo trotz aller ihm mitgetheilten übernatürlichen Weisheit, Isaias, wenngleich in prophetischen Augenblicken die messianische Zeit so klar fast wie die Gegenwart vor seiner Seele lag, von den Tiefen metaphysischer Spekulation kaum eine Ahnung gehabt haben, in welche kühn und sicher der griechische Geist hinunterstieg.

5. Indessen sind jene Fragen unberechtigt, da sie Voraussetzungen zusammenbringen, die sich gegenseitig aufheben. Eben darum nämlich, weil dem israelitischen Volke die Wahrheit fertig geboten wurde, und es einen Vater im Himmel kannte, dessen Belehrung und Führung es in der wunderbarsten Weise erfahren hatte, fand ein sich Emporringen aus der Finsterniß zum Lichte keine Stelle in seinem durch Glauben und Hoffnung befriedigten Gemüthe. War auch die spekulative Anlage nicht so tief in den hebräischen Geist eingesenkt, wie in den hellenischen: ohne die Offenbarung hätte dennoch das jüdische Volk wohl auch seine Philosophen gehabt, deren es nun so zu sagen ganz entbehrte. Auf der

andern Seite würden wohl die spekulativen Köpfe Griechenlands, wäre ihnen die Offenbarung zu Theil geworden, mit ihrer eigenen Geistesthätigkeit dieselbe verarbeitet und eine wissenschaftliche Theologie zu Stande gebracht haben. Aber der sichere Besitz der Wahrheit hätte jenes endlose Forschen und Ringen nicht neben sich aufkommen lassen, welches nur ein Erzeugniß der mit idealem Streben vermählten Gottverlassenheit gewesen ist. Wären also die Rollen der Völker bezüglich der Offenbarung umgekehrt vertheilt worden, so würden sie auch in ihrer Geisteskultur ein ganz anderes Aussehen erhalten haben, als sie nun faktisch besitzen.

Daß aber gerade ein wenig spekulatives Volk berufen ward, der Träger der geoffenbarten Wahrheit zu werden, findet seine Erklärung in den Worten des Apostels: „Und mein Wort und meine Predigt bestand nicht in den Ueberredungskünsten menschlicher Weisheit, sondern in der Offenbarung des Geistes und der Kraft, auf daß euer Glaube nicht wurzle in der Weisheit der Menschen, sondern in der Kraft Gottes.“ [3] Um so ungetrübter floß der Strom göttlichen Lichtes fort von einem Geschlecht zum andern, je weniger der menschliche Geist von dem Seinigen hinzuzufügen sich berufen fand. Andererseits begreifen wir auch wohl, warum es so gefügt ward, daß gerade das griechische Volk die Energie menschlicher Geisteskräfte bis zum höchsten Maße spannen und die edelsten Früchte dieser Thätigkeit der religiösen Idee als Weihgeschenke darbringen sollte. Denn die Verbindung und wechselseitige Durchdringung des hellenischen und des jüdischen Geistes war im Rathe der Vorsehung beschlossen, damit für die neue Gedankenfülle der letzten und höchsten Offenbarung weicherer und empfänglicherer Boden gewonnen werde, als das Judenthum in Folge der ihm eigenthümlichen Unbeweglichkeit ihn zu bieten vermochte. Diese beiden Nationalitäten, die hebräische und die hellenische, stehen darum recht eigentlich als die Vertreterinnen der beiden Faktoren da, durch die alles wahrhaft Große und ewig Dauernde unter den Menschen verwirklicht wird: die eine als die Tochter des Himmels mit der Gnadengabe übernatürlicher Wahrheit, die andere als die Lehrmeisterin menschlicher

---

[3] 1. Kor. 2, 4 f.

Wissenschaft mit der durch saure Arbeit erworbenen Fähigkeit feinster Auffassung und genialster Bearbeitung des dargebotenen Stoffes. In der einen stellte sich die Begnadigung der Menschheit dar in ihrer reinsten Form, in der andern die Natur, wie es scheinen will, auf der höchsten Höhe der Erkenntniß, zu der sie, sich selbst überlassen, hinaufgeführt werden konnte. Die Vereinigung beider aber war das Abbild einer viel höhern, weil persönlichen Union, die sich in dem Urheber und Vollender aller Offenbarung, dem Messias selbst, vollzog.

6. Dies Alles geschah indeß nicht so, als ob in späterer Zeit durch das Griechenthum der Lehrgehalt des hebräischen Kanons entstellt worden wäre, um nach einer Reihe von Veränderungen die Doktrin des Neuen Testamentes zu erzeugen. Vielmehr bemächtigte sich nur in der Folge der hellenische Geist der im Judenthum niedergelegten Wahrheiten, suchte sie systematisch mit einander in Verbindung zu bringen, durch philosophische Spekulation neue Schätze von Erkenntniß in ihren Tiefen zu heben, mit dem natürlichen Denken sie dialektisch zu vermitteln. Ebenso wenig demnach, als die Gottheit durch die Menschwerdung verendlicht wurde, sondern als Mensch nur für die Vernunft und das Herz endlicher Wesen faßbarer erschien: ist auch der göttliche Offenbarungsgehalt des Alten Testamentes in seiner Verbindung mit den Erzeugnissen des griechischen Geistes zu einem dritten, zu einem Mittel-Dinge geworden. Wohl aber kann und muß man behaupten, daß er nun allseitig klarer und reiner aufgefaßt, mehr in seinem ganzen Zusammenhange begriffen wurde, als dies je zuvor auch nur möglich gewesen wäre. Aber wie es denn einmal das Loos aller menschlichen Dinge ist, mit der Vervollkommnung auch Mängel mit in den Kauf nehmen zu müssen, so hat es bei jener an und für sich so segensreichen Vermählung der Geister an Schäden und Mißgeburten nicht gefehlt. Zwar heben diese die oben auseinandergesetzten Vortheile nicht auf, auch betreffen sie eigentlich die Bedeutung des Heidenthums für die Offenbarung nicht; aber als krankhafte Auswüchse der das Christenthum vorbereitenden religiösen Entwicklung sind sie zum völligen Verständniß dieser selbst durchaus mit in Betracht zu ziehen. Da man ferner oberflächlich genug das Christen=

thum mitunter als eine natürliche Frucht der oben bezeichneten Geistesehe angesehen hat, so ist es um so mehr von Wichtigkeit für uns, die Grenzlinien der Offenbarung genau zu ziehen, und alles Fremdartige strenge von ihr zu scheiden.

7. Wie es gewöhnlich in derartigen Fällen geschieht, so liegt auch hier der Fehler auf beiden Seiten. Es fehlten sowohl diejenigen, welche allzu starr am Hergebrachten festhielten und ein durch neue Anschauungen gewonnenes, besseres Verständniß der geoffenbarten Wahrheit nicht wollten, als auch jene, die über der Freude am Neuen das Alte nur zu sehr vergaßen und mit der frühern Auffassung auch deren Inhalt als veraltet beseitigten. Beide Extreme sind gar zu natürlich, als daß sie sich nicht unter der großartigen Verwirrung und religiösen Gährung jener Zeiten hätten ausbilden sollen. Sind ja doch ganz ähnliche Krankheiten noch auf dem Gebiete der heutigen Theologie nicht ungewohnte Erscheinungen. Jene beiden Extreme haben sich nun mit der ganzen Energie entwickelt, welche ein bis zum Fanatismus gesteigertes religiöses Interesse hervorzubringen pflegt. Palästina, das Mutterland des Judenthums, war der naturgemäße Sitz übertriebener jüdischer Orthodoxie gegenüber dem Vordringen des Hellenismus; von hier, aus der Schule R. Akiba's, gingen die Anfänge des spätern Rabbinenthums aus, das an Geistesdürre in der Kulturgeschichte der Menschheit nicht seines Gleichen hat, aber unschätzbar bleibt als ewiges Warnzeichen, wohin der ungemäßigte Eifer für das Alte führt. Von der Annahme des Christenthums und seiner reinern religiösen Begriffe konnte selbstverständlich bei den Anhängern dieser Richtung keine Rede sein; schon deßhalb nicht, weil es etwas Neues war. Auf jüdischer Seite hat demnach der Zusammenstoß des Hellenismus mit dem Judenthum durch unzeitigen Eifer religiöse Unfruchtbarkeit, mittelbar die Verwerfung des Christenthums, und dadurch in letzter Reihe die trostlose Erhaltung jüdischen Wesens bis auf den heutigen Tag bewirkt.

8. Nach dem Worte des römischen Dichters: Stulti dum vitant vitia in contraria currunt war dieses krankhafte Extrem, ursprünglich wenigstens, hervorgerufen worden durch die zu große Angst vor dem Hellenisiren. Denn selbst nach Palästina drangen die Einflüsse

griechischer Denk- und Lebensweise vor. Hier sah man heidnische Gymnasien und Amphitheater entstehen, hier wurden Götterfeste, wie das des Bacchus, mit Anwendung äußerer Gewaltmaßregeln eingeführt. Hier fanden die griechisch-philosophischen Schulen, zumal die für das Judenthum gefährlichste, die epikureische, eine nicht unbedenkliche Vertretung. Und entwirft man sich endlich ein Bild von der religiösen Richtung des durch seinen geistigen Einfluß mächtigsten Juden jener Periode, des Flavius Josephus, so gewinnt man eine klare Anschauung davon, wie der Zauber hellenischer Geistesbildung selbst in Palästina die beweglichern Gemüther fesselte und sie die jüdischen Ideen durch die griechische Denkart fast bis zur Unerkennbarkeit entstellen ließ. Doch das Alles muß verschwinden als eine kaum bemerkbare Spur, welche die Berührung des Mutterlandes mit fremden Nationen hinterließ, sobald wir unsern Blick nach Aegypten wenden. Hier hatten die Ptolemäer den Juden eine zweite Heimath gegründet. Fast gleichzeitig mit der Verpflanzung der Juden nach diesem Lande, wo sie einst in der Knechtschaft geschmachtet, sollte daselbst ein Mittelpunkt für alle wissenschaftlichen Bestrebungen, ein Asyl für die Literaten, errichtet werden. Alexandrien war hierzu ausersehen; in Kurzem brachte der Einfluß und das Gold der ägyptischen Monarchen die größte Bibliothek der Welt in diesem Musensitz zu Stande, und fanden sich die größten wissenschaftlichen Celebritäten dort zusammen.

In diese Zeit fällt die Entstehung der griechischen Uebersetzung des Alten Testamentes. Und mit ihr war dann der Anfang der so folgenreichen Bekanntschaft griechischer Gelehrten mit den heiligen Büchern der Juden gegeben. Außerdem war die mächtige Scheidewand der sprachlichen Verschiedenheit nun gefallen, welche das religiöse Denken der Juden von dem der Griechen trennte. Sie gewöhnten sich in Aegypten, die griechische Bibel zu gebrauchen statt der hebräischen. So erhielt das griechische Idiom für sie einen heiligen Charakter, und da mußte denn der beständige Verkehr mit griechischen Gelehrten, die sich für ihre Religionsschriften interessirten, es mußte der Austausch der Gedanken in der ihnen nun nicht mehr gottlos scheinenden Sprache auf die Aenderung ihres religiösen Bewußtseins mächtig wirken. Es konnte nicht ausbleiben, daß sie ent-

fernt vom Tempel und vom Synedrium, umgeben von griechischer Schulweisheit und Philosophie, so tief in den Hellenismus sich einlebten, daß man sie im Mutterlande kaum noch als Brüder anerkennen wollte. Unterdessen schritten sie auf der einmal eingeschlagenen Bahn wie mit jugendlicher Kraft voran. Sie errichteten ungeachtet des alttestamentlichen Verbotes einen neuen Tempel und setzten ein schismatisches Priesterthum ein. Sie schufen sich eine ihrem Standpunkte entsprechende Literatur und gründeten Schulen der gleichen Richtung. Man ahnt leicht, wie das enden mußte. Das jüdische Wesen gerieth immer mehr in Verfall und ward von dem griechischen beinahe vollständig verschlungen. Es bildete sich ein wohldurchdachtes System aus, eine Art Eklekticismus, in welchem Elemente der aristotelischen, stoischen, vor allem aber der platonischen Lehre enthalten und an das oft wesentlich entstellte Judenthum als ständige Hinterlage angelehnt waren. So entstand die jüdisch-alexandrinische Theosophie, als deren Hauptvertreter der tiefsinnige und edle Philo zu nennen ist. Diese Schule hatte sich im Gegensatz zur starren, palästinensischen Orthodoxie zu weit vom Offenbarungs-Standpunkte entfernt, als daß ihre Jünger für die Annahme des Christenthums leicht empfänglich hätten sein können. Sie erhielt sich neben dem Christenthum und trat in ihren Ausläufern in ein noch feindseligeres Verhältniß zu demselben als ihre Antipode, das Rabbinenthum. In etwas veränderter Gestalt ging nämlich aus jener Theosophie durch die Vermittlung des Numenius von Apamea der Neuplatonismus hervor, der gleich ihr in Alexandrien erzeugt, das jüdische Wesen abstreifte, dagegen manchen christlichen Ideen oder deren Entstellungen nicht fremd blieb. Es ist bekannt, wie ein abtrünniger Kaiser dieser neuen, gegenchristlichen Philosophie die beklagenswerthe Aufgabe übertrug, an der Stelle der christlichen Kanzeln ihre Lehrstühle aufzuschlagen. Schon zwei Jahrhunderte später ward sie selbst durch ein anderes kaiserliches Dekret beseitigt. Bei dem Wiederaufblühen der klassischen Studien im Anfange der neuern Zeit tauchte auch sie unter den Ruinen der Antike wieder auf, von ihrer Christusfeindschaft nicht entkleidet. Und mit Abzug weniger durch Zeit und Verhältnisse geschaffener Aenderungen könnte man noch die heutige Philosophie des sogenannten reinen Humanismus, das

moderne Heidenthum, als den letzten und wohl auch so bald nicht verschwindenden Ausläufer des Neuplatonismus betrachten. Sein Widerspruch gegen die christliche Lehre hat wenigstens an Schärfe ebenso wenig verloren, als sich in dieser Hinsicht das jetzige Judenthum von den rabbinischen Bestrebungen des Mittelalters unterscheidet.

9. So ragen demnach die beiden krankhaften Erzeugnisse des Zusammenstoßes des Judenthums mit dem Hellenismus bis in unsere Zeit hinein. Und wie es bei dem Aufeinanderplatzen gewaltiger Geistesströmungen zu geschehen pflegt, war es mit den äußersten naturgemäßen Extremen nicht abgethan. In zahllosen Abstufungen machte sich die dargestellte Verschiedenheit geltend je nach der Naturanlage und Bildung der Individuen. Eine größere Mannigfaltigkeit der religiösen Ansichten in Mitten desselben Volkes zu gleicher Zeit hat es wohl nie gegeben als unter den Juden, da der Messias geboren ward. Daher denn die Aufregung bei seinem Auftreten, das Offenbarwerden aller nur denkbaren Urtheile über seine Lehre und seine Person. Daher ferner auch der Zwiespalt der Meinungen über seine Sendung nach seinem Tode. Wäre das Judenthum in jenen Tagen noch das alte gewesen, unberührt vom Hauche des Hellenismus, und nicht in Folge dessen zerrissen in Sekten und Parteien, so hätten sich auch die Dinge bei der ersten Entwicklung der christlichen Kirche jedenfalls anders gestaltet, als sie nun geschichtlich vor uns stehen. Denn aus dem Judenthum, und zwar in seiner damaligen Verwirrung, wurden manche Anschauungen in den Schooß der christlichen Kirche eingeschleppt, und dienten dann dort weder zur Förderung des religiösen Lebens, noch zur gesunden Ausbildung der Lehre. Eine Sekte z. B., wie die der Elkosaiten, konnte nur auf dem Boden des damaligen Judenthums entstehen. Aber auch in Alexandrien mußte der Einfluß der religiösen Zeitrichtungen bis in das Innere der Kirche hinein sich geltend machen. Selbst von denen, die dort ihrer Theosophie entsagten um der christlichen Offenbarung willen, behielten gewiß Manche noch Anschauungen bei, die in der That mit der neu erwählten Doktrin sich nicht vertrugen. Es war dies um so eher erklärlich und in demselben Maße auch verzeihlicher, als viele christliche Wahrheiten damals noch im Kerne verschlossen lagen,

und nicht so offen und klar sich zu erkennen gaben, wie nach den dogmatischen Kämpfen späterer Zeiten. Als man sich hernach allmälig über den Inhalt der christlichen Offenbarung bis in's Einzelnste verständigte, bestimmter und kürzer die Glaubenslehren faßte, um verderblichen Irrthümern zu wehren, Schlußfolgerungen zog, das Allgemeine in seine besondern Theile zerlegte und wiederum das Einzelne in seinen höheren Begriff zusammengefaßt zur Anschauung brachte, da stellte sich Manches in den Schriften selbst der berühmtesten Lehrer als irrthümlich und unchristlich heraus. Gerade in Alexandrien war ja der Platonismus in- und außerhalb der jüdischen Theosophie gar zu sehr gepflegt worden, als daß nicht die gewaltigsten Geister der christlich-alexandrinischen Schule, ein Clemens und Origenes, noch von ihm beherrscht und leicht zu großen Verirrungen in ihrer Doctrin durch ihn hätten geführt werden können. Auch das also waren wiederum, theilweise wenigstens, die schädlichen Früchte jener Verbindung des Hellenismus mit dem Judenthum. Denn ohne sie wäre der griechische Geist nicht so rasch und nicht mit so vielen bereits fertigen Ideen auf die wissenschaftliche Bearbeitung des christlichen Dogmas eingegangen, und hätte darum auch nicht so viel Irrthümliches mit in's Christenthum hinübergebracht. Er würde, ganz unbekannt mit der göttlichen Offenbarung, die neue Lehre viel besonnener und furchtsamer behandelt haben, während nun die aus der jüdisch-alexandrinischen Theosophie hervorgegangenen Begriffsbestimmungen und Anschauungen im christlichen Dogma Fleisch von ihrem Fleische zu erkennen glaubten und es sich mitunter zum Nachtheil der Wahrheit assimilirten.

10. So ist es also unter göttlicher Zulassung geschehen, daß aus der Verbindung des Judenthums mit dem Hellenismus die verschiedensten Arten von Unkraut hervorwuchsen in üppiger Fülle. Und sollte überhaupt der naturgemäßen, menschlichen Entwicklung jenes Zusammentreffen überlassen werden, so konnte es auch nicht anders kommen. Dann aber mußte auch das Unkraut stehen bleiben rings um den Weizen herum bis zur Zeit der Ernte, damit nicht die gute Frucht mit der schlechten der Ausrottung anheimfiele. Mitten unter jenen verderblichen Auswüchsen sproßte nämlich auch

aus demselben Kerne der jungfräuliche Stamm reiner Lehre hervor, anscheinend schwach und zart, aber dabei gesund und lebenskräftig, nur der feinen Beobachtung und dem gläubigen Auge erkennbar. Die jüdisch-alexandrinische Literatur enthält neben den Werken Philo's und anderer Weisen auch Schriften, welche im biblischen Kanon ihren Platz gefunden haben. Es hat der h. Geist, der Urheber und Leiter der Offenbarung, dafür Sorge getragen, daß aus gewissen Schriften aller Irrthum ferne bliebe, und der Dogmengehalt des Alten Testamentes auf diese Weise ungetrübt in das neue Gefäß hellenischer Sprache und Denkweise ausgegossen würde. Sie sollten gleichsam der Adelsbrief sein, den ein absterbendes Geschlecht dem neuen, aufblühenden überreichte, damit es, ausgewandert in ein fremdes Land, stets selbst seiner Abkunft sich erinnerte und auch von Andern als Sprosse seiner großen Ahnen Anerkennung fände.

Von den hierhin gehörigen Schriftwerken kömmt zumeist für unsern Zweck das Buch der Weisheit in Betracht. In ihm als einem durchaus didaktischen Werke findet sich nämlich der meiste Lehrgehalt und darum stellt es sich als der eigentliche Repräsentant der jüdisch-alexandrinischen Richtung als integrirenden Theiles der Offenbarung dar. Von diesem Gesichtspunkte aus verdient es viel mehr Beachtung, als ihm bisher zu Theil geworden ist. Die positive und unmittelbare Bedeutung des Hellenismus für die Geschichte der Offenbarung zeigt sich an diesem Werke im hellsten und interessantesten Lichte. Zunächst unterscheidet sich die Behandlungsweise des didaktischen Stoffes in diesem Buche von der eigentlich jüdischen dadurch, daß nicht Behauptungen unvermittelt nebeneinander gesetzt werden nach Art von Sentenzen oder Weisheitssprüchen, sondern die Dialektik des hellenischen Geistes nach Wesen und Form hier ihren schärfsten Ausdruck findet. Außerdem zieht sich durch die ganze Schrift ein eigentlich philosophischer Geist hindurch auch in Hinsicht des Inhaltes. Der Verfasser zeigt sich nicht allein als einen tüchtigen Kenner der philosophischen Lehrsysteme seiner Zeit, sondern offenbart oft genug seinen persönlichen Anschluß an die Methode und Ausdrucksweise des Platonismus. Hier gewahren wir demnach die merkwürdige Erscheinung, daß An-

schauungen und Begriffe heidnischer Philosophie, geläutert von den ihnen etwa anhaftenden Schlacken, durch die Vermittlung eines inspirirten Schriftstellers zur Würde göttlichen Wortes erhoben sind. Allerdings möchte man es auf den ersten Blick für sonderbar erklären, daß Gedanken, durch rein menschliche Thätigkeit erzeugt, zu Aussprüchen der göttlichen Offenbarung verwandt würden. Aber wo Thatsachen so laut und unverkennbar reden, hat auf jeden Fall das subjektive Dafürhalten sein Recht verloren. Außerdem hat jene Erscheinung auch noch ihre Analogien auf demselben Gebiete. Die Vertreter einer unvernünftigen, exaltirten Inspirationstheorie ausgenommen, wird es Niemand bezweifeln wollen, daß jeder Theil des biblischen Kanons die Geisteseigenthümlichkeit, die Denkart seines Verfassers nicht zu verleugnen vermag. Nicht Alles in der ganzen h. Literatur ist göttlich eingegeben, wohl aber steht Alles durch göttlichen Beistand der Täuschung und dem Irrthum fern. Nach diesen Grundsätzen konnte also auch ein in griechische Philosophie versenkter menschlicher Geist zum Werkzeuge des h. Geistes werden und die Spuren seiner Eigenthümlichkeit in einem Werke hinterlassen, an welchem dieser allerdings den wesentlichsten Antheil hat. Ist doch das Geheimniß auf dem Boden der Natur nicht größer, daß Vater und Mutter die sich widersprechendsten Gesichtszüge besitzen und im Kinde Beide zu erkennen sind. Aber so hat die Offenbarung ihrer Priesterin, der Theologie, gleichsam einen Fingerzeig geben wollen, daß alle Wahrheit, wo immer sie sich finde, doch eigentlich ihr angehöre und, von allem fremden Beiwerk gereinigt, auch zu ihren Diensten, zu ihrer Ehre zu verwenden sei.

11. Durch vorstehende Erörterungen haben wir die Bedeutung und den Charakter des Judenthums in der letzten vorchristlichen Periode und des mit ihm damals sich vermählenden Hellenismus in's Klare zu bringen versucht. Wir erkennen hieraus: der Uebergang aus dem Alten Testament in's Neue ist vermittelt durch die Verbindung der jüdischen Offenbarung mit hellenischer Auffassungs- und Denkweise, welche sich mit dem Beginne der großen hellenisch-orientalischen Weltreiche auch über die jüdische Nation verbreitete. Wie also dem römischen Imperium das Loos zugefallen war, die ganze bekannte Erde in sich zu einer Einheit

zu verbinden, um äußerlich der Verkündigung des Evangeliums allerorts Vorschub zu leisten, so sollte die griechische Hegemonie des Geistes, wie sie seit den Tagen Alexanders des Großen die ganze kultivirte Welt beherrschte, eine Einigung des Denkens bilden zur leichtern Aufnahme der letzten Offenbarung. Ja so sollte es sein. Der Orient mußte mit dem Hellenenthum in Verbindung treten, damit hellenisch-orientalischer Geist sich über die Menschheit verbreite; dann mußte die Gewalt des römischen Armes kommen, zu der geistigen Einheit die politische hinzuzufügen. Und um alle Ausschreitungen fern zu halten vernahm man durch die freilich seltene, aber folgenreiche Wirksamkeit der Gottesgesandten in jenen Gährungen mitunter die Stimme des h. Geistes.

Historisch-kritische Untersuchungen über die Quellenliteratur.

Die tief gehenden Strömungen religiös-philosophischer Bewegung in dem Zeitalter, welches der Welt die neue, zu ewiger Dauer bestimmte Religion geben sollte, lassen es uns von vorne herein ahnen, daß die Quellen zur Erkenntniß jener so interessanten Gährungen außerordentlich reich fließen werden. Wir haben nun natürlich für unsern Zweck nicht Alles in Betracht zu ziehen, was in jener ganzen Periode von Alexander dem Großen an bis etwa zum Abschluß des apostolischen Zeitalters auf jüdisch-theosophischem und hellenisch-philosophischem Gebiete literarisch geleistet worden ist. Vielmehr wird es genügen, wenn wir uns das vor Augen führen, was zur Aufhellung des zwischen Judaismus, Hellenismus und Christenthum bestehenden Verhältnisses dienen kann. Da stehen denn in erster Linie die kanonischen Schriften aus der Zeit, in welcher die Verbindung des jüdischen Offenbarungsinhaltes mit hellenischer Denkweise bereits vor sich gegangen war, gleichviel ob deren Entstehung nach Palästina oder nach Alexandrien zu verlegen ist. Denn sie sollten auf jeden Fall ungetrübt und unmittelbar zu dem reichen Inhalte des Neuen Testamentes gleichsam die Prolegomena bilden, um allmälig das jüdische Ohr an die moderne Sprache zu gewöhnen.

Außer ihnen sind alle literarischen Produkte von Wichtigkeit, welche uns einen Einblick in die religiösen Richtungen und philosophischen Ansichten gewähren, die damals in Palästina, dem Ge-

burtslande des Christenthums, ihre Vertretung fanden. Schließlich auch alles das, was zur Kenntniß des Einflusses irgend einen Beitrag liefert, welchen die alexandrinische Theosophie auf die religiösen Anschauungen im Mutterlande ausgeübt hat, weil dies die sonst gewonnenen Ergebnisse in erwünschter Weise erläutert und ergänzt.

Man hat allerdings mitunter in Abrede gestellt, daß die Theosophie Alexandriens einen doktrinellen Einfluß auf Palästina ausgeübt habe. Aber abgesehen von der innern Wahrscheinlichkeit, welche die bestrittene Annahme besitzt, läßt sich dieselbe auch historisch nachweisen.

Daß gerade die von Josephus (Antt. XVII, 6, 2. 9, 3) erwähnten Judas und Matthias, wie Dähne[1] glaubt, die ersten Ueberbringer der alexandrinischen Theosophie nach Palästina gewesen seien, kann weder mit Fug behauptet, noch verneint werden. Richtig verweist aber Dähne auf Apstgesch. 6, 9, wo die Synagogen der Cyrener und der Alexandriner in Jerusalem erwähnt werden. Da die Cyrenensischen Juden ganz dieselbe Richtung verfolgten, wie ihre Brüder in Aegypten, so ist die Erwähnung jener Synagogen unter den in Jerusalem vorhandenen freilich ein sicheres Zeugniß dafür, daß die Theosophie auch in Jerusalem bekannt war. Von den Rabbinen wird in der Regel Gamaliel als einer der eifrigsten Pfleger griechischer Weisheit in Palästina bezeichnet; jener, dessen Schüler auch der Apostel Paulus gewesen ist. Was diesen, den am meisten geschulten unter den Aposteln, angeht, so zeigt er in seinen Briefen eine sehr große Gewandtheit sowohl in der rabbinischen als in der alexandrinischen wissenschaftlichen Methode. Man ist mitunter viel zu weit gegangen mit dem Aufsuchen rabbinischer oder philonischer Parallelen zu neutestamentlichen Stellen. Aber das kann durchaus nicht bestritten werden, daß in seinen Beweisführungen, Allegorien, Ausdrücken Paulus sowohl die alexandrinische, wie die Rabbinen-Schule verräth. Mag also Gamaliel die griechische Weisheit gelehrt haben, oder nicht, zur Zeit Christi fand sie in Palästina jedenfalls schon ihre Vertreter in Wort und Schrift.

---

[1] Jüd.-alex. Relig.-Phil. II, 239.

I. Die kanonischen Schriften des Alten Testamentes aus der jüdisch-hellenischen Zeit.

1. Das Buch Jesus' des Siraciden.

Die Schrift des Siraciden gehört der Entstehung nach dem Mutterlande des Judenthums, Palästina, an [1]. Von dem verloren gegangenen hebräischen Originale ist fünfzig Jahre nach dessen Abfassung durch den Enkel des Verfassers eine griechische Uebersetzung angefertigt worden, welche Aufnahme in den griechischen Kanon des Alten Testaments gefunden hat. Ob das Buch um das Jahr 280 oder 180 v. Chr. entstanden ist, worüber unter den Gelehrten gestritten wird [2], hat für unsere Zwecke keine Bedeutung.

Besondere Wichtigkeit besitzt die Schrift durch die Entwicklung des Begriffes von der „Weisheit Gottes". Sie bildet in dieser Hinsicht die Vermittlung zwischen dem Buche der „Sprüche Salomo's" und dem Buche der „Weisheit".

2. Das erste Buch der Maccabäer.

Auch diese Schrift ward ursprünglich, wie fast allgemein angenommen wird, in hebräischer Sprache verfaßt. Ihre Uebersetzung findet sich in der griechischen Bibel. Gegen Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts ist das Buch entstanden.

Weniger reichhaltig an Lehrstoff, gewährt es uns einen sehr klaren Einblick in die Verhältnisse, wie sie sich damals in Palästina in Folge des hellenischen Einflusses praktisch gestaltet hatten.

3. Das zweite Buch der Maccabäer.

Viel wichtiger für die biblische Theologie, als das erste, ist das zweite Buch der Maccabäer. Wir erhalten in ihm ganz be-

---

[1] Es hat dies gegen die grundlosen Zweifel Gfrörer's Dähne Jüd.-alex. Religionsphilosophie, Halle 1834, II, 126 ff. zum Ueberfluß weitläufig nachgewiesen. Ob und inwiefern die griech. Uebersetzung alexandrinisches Element enthalte, was Dähne S. 141 ff. behauptet, wird später zur Sprache kommen. S. dagegen Fritzsche Exeg. Handb. zu d. Apokr. Leipzig 1859, S. XXXV f.

[2] Vgl. Reusch Einleit. in das A. T. 2. Aufl. Freib. 1864, S. 143 f.

stimmte Aufschlüsse über manche Verhältnisse des jenseitigen Lebens, über welche die ältern kanonischen Schriften fast völliges Stillschweigen beobachten.

Es stammt ungefähr aus derselben Zeit, welcher das vorhergehende Buch angehört, ist aber ursprünglich in griechischer Sprache abgefaßt worden. Der alexandrinische Charakter, der sich hier und da in dem Buche offenbart, kann um so weniger auffallen, als es nach seinem eigenen Zeugnisse (2, 23) ein Auszug aus einem größeren Geschichtswerke Jason's von Cyrene ist, hier aber ganz ähnlich wie in Alexandrien die jüdisch-hellenische Theosophie in hoher Blüthe stand.

4. Das Buch der Weisheit.

1. Die Vorsehung wollte es, daß unter den vielen jüdisch-alexandrinischen Schriftwerken auch eins sich fände, welches, weil inspirirt, für alle theosophische Spekulation als das Richtmaß der Orthodoxie anzusehen wäre. Keineswegs sollte die Behandlung des alttestamentlichen Offenbarungsinhaltes nach hellenischer Weise als etwas mit der Orthodoxie Unvereinbares verworfen werden, vielmehr schien seine weiter vorgeschrittene Ausbildung dieselbe mit einer gewissen Nothwendigkeit beinahe zu fordern. Diese weitere Entwicklung der Offenbarung auf dem jüdisch-hellenischen Boden Alexandriens ist, eingekleidet in die griechische Form, vorzugsweise in dem Buche der Weisheit niedergelegt worden. Auf dieser Grundlage, als einer völlig gesicherten, hatte nun naturgemäß alle gesunde Spekulation fortzubauen. Daß dies leider wenig beachtet wurde, konnte nur dazu dienen, das Buch der Weisheit als eine um so kostbarere Perle in dem unermeßlichen Sandmeere alexandrinischer Spekulation und Schriftstellerei hervorleuchten zu lassen.

2. Man sollte sagen, eine aufmerksame Lektüre unsers Buches hinterlasse bei Jedem wenigstens den Eindruck, daß es gleichsam in der Mitte stehe zwischen dem Geiste der althebräischen Literatur und der modernen, hellenischen Behandlungsweise der alexandrinisch-theosophischen Schule. Gleichwohl ist dies oft bestritten worden, und zwar in entgegengesetzter Richtung. Während Lutterbeck[3]

[3] Die neutestamentl. Lehrbegriffe. Mainz 1852. I, 404. Damit stimmt

behauptet, alle in dem Buche vorgetragenen Grundsätze und Lehren seien „ächt salomonisch und althebräisch“, meint Gfrörer[4], und nach ihm Dähne[5], dasselbe gehöre der gewöhnlichen in Alexandrien herrschenden jüdisch-hellenischen Richtung an[6]. Und wie es bekanntlich sogar nicht an Solchen gefehlt hat, welche die Schrift von Salomo herrühren ließen[7], so hat man andererseits, um die Symmetrie zu vollenden, Philo als Verfasser annehmen wollen[8]. Diese letztern Behauptungen sind indeß in der neuesten Zeit beide fast von allen Urtheilsberechtigten verworfen worden. Die Schrift ist zu griechisch, als daß sie Salomo zum Verfasser haben könnte, und ebenso wenig kann auch Philo, wie selbst Gfrörer und Dähne eingestehen, ihr Urheber sein, ohne mit seinem sonstigen Lehrsystem in Widerspruch zu treten[9].

3. Alexandrinischer Charakter muß nun einmal unserm höchst merkwürdigen Werke zuerkannt werden, und darum sind außer der Annahme salomonischen Ursprungs alle andern Behauptungen abzuweisen, welche seine Entstehung nach Palästina verlegen oder seine Beziehung zur alexandrinischen Religionsphilosophie bestreiten wollen[10].

---

schlecht überein, wenn der Verf. S. 406 ff. von „platonischen Anklängen“ in der Schrift spricht und die Vermuthung äußert, etwa Aristobul, der Begründer der jüdisch-hellenischen Theosophie, habe dieselbe abgefaßt.

[4] Philo und die alex. Theosophie. Stuttgart 1831. II, 265 ff.

[5] Jüd.-alex. Religionsphilosophie. Halle 1834. II, 177 ff.

[6] Ebenso auch *Matter* Essai historique sur l'école d'Alexandrie II, 144 sqq.

[7] So z. B. aus älterer Zeit *Lactant.* instit. IV, 16, p. 284 ed. Bipont., später *Tirinus* Comment. in s. Script. I, 320, *Huetius* Demonstr. Evang. p. 250, und noch jüngst Schmid das B. der Weish. Wien 1858, S. 24 ff.

[8] Schon der h. Hieron. (praef. in libr. Salom.) erwähnt diese Ansicht, ohne sie zu verwerfen. In späterer Zeit ist sie viel, selbst von Katholiken, ausgesprochen worden. Vgl. hierüber *Cornel. a Lap.* Comment. in Ecclesiastic. praef., Eichhorn Einl. in die Apokr. S. 166 ff., Grimm Exeg. Handb. zu den Apokr. VI, 21.

[9] Daß das ganze Buch jedenfalls von einem und demselben Verf. herrühre, ist weitläufiger, als nöthig war, nachgewiesen worden von Grimm Exeg. Handb. VI, 9 ff.

[10] Hierhin gehört z. B. die von dem h. Augustin Doctr. christ. II, 8 geäußerte Meinung, Sirach sei der Verfasser, welche er aber selbst wieder (Retract. II, 4, 2) zurücknahm; ferner die noch sonderbarere bei *Faber* super

Zum Beweise für den alexandrinischen Charakter unseres Buches mögen nur die in dieser Beziehung bemerkenswerthesten Stellen hervorgehoben werden.

In einzelnen Ausdrücken offenbart sich sehr oft eine abstrakte Denkweise, wie sie in den ächt jüdischen, hebräischen Schriften nicht gefunden wird. So nennt der Verfasser (7, 26) die Weisheit den Abglanz des ewigen Lichtes (*ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου*), den unbefleckten Spiegel des göttlichen Wirkens (*ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας*), das Ebenbild seiner Güte (*εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ*). Wenn schon solche Abstrakta überhaupt den griechisch gebildeten Denker verrathen, so möchte ein Begriff wie der eines ewigen Lichtes dem Hebräer am allerwenigsten geläufig gewesen sein. Ebenso wenig würde wohl der ächte Hebräer Gott den „Urheber der Schönheit" (*κάλλους γενεσιάρχης*) genannt haben, wie es 13, 3 geschieht [11]. 14, 3; 17, 2 erscheint der Begriff der göttlichen Vorsehung (*πρόνοια*) ganz abstrakt gefaßt in dem theologischen Sinne.

Außerdem enthält unsere Schrift Ausdrücke und Gedanken, welche den philosophischen Schulen der Griechen ursprünglich angehören und hier nur von allen Verzerrungen und Uebertreibungen befreit sind. Von dem Geiste Gottes heißt es, er erfülle das ganze Weltall und umfasse Alles [12], von seiner Weisheit, sie erstrecke sich von einem Ende bis zum andern [13]. In diesen Ausdrücken tritt die Persönlichkeit Gottes nicht scharf genug in den Vorder-

---

libro sapientiae progr. VI. Onoldi 1787, Zorobabel habe es verfaßt; und endlich die von Baumgarten-Crusius Bibl. Theol. Jena 1828, S. 96 und C. L. W. Grimm de libri Sap. Alexandrina indole perperam asserta. Jen. 1833, welche an einen palästinensischen Juden denken. Des Letztern Widerruf s. Exeg. Handb. VI, 19.

[11] Sehr lehrreich ist ein Vergleich unserer Stelle mit Js. 66, 9, wo Jehova sagt, er mache Andere gebären, verleihe Andern das Zeugen. Nach dieser ächt hebräischen, concreten Auffassung hätte es hier ähnlich heißen müssen, Gott sei schöner als die Geschöpfe, weil er sie doch so schön gemacht habe.

[12] 1, 7: *πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα κτλ.*

[13] 8, 1: *διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας.*

grund, als daß sie ursprünglich jüdisch sein könnten[14]. Das Chaos aber wird mit dem platonischen Kunstausdrucke *ὕλη ἄμορφος* genannt (11, 17), während, was die stoische Schule von der Weltseele sagte: *διήκειν καὶ χωρεῖν διὰ πάντων*, freilich in anderm Sinne, auf die *σοφία* übertragen ist (7, 24).

Daß das Fleisch wider den Geist gelüstet, ist eine bekannte Lehre der alttestamentlichen Offenbarung. Nirgendwo im hebräischen Kanon wird aber dieser Dualismus so scharf hervorgehoben, wie in unserm Buche, welches seine Ausdrücke über dieses Verhältniß der platonischen Philosophie entlehnte. Wir hören da, daß der sterbliche Leib die Seele beschwere, und das irdische Wohnhaus den viel denkenden Geist niederhalte[15]. Ja Salomo bekennt sogar von sich, er sei ein gut geartetes Kind gewesen, er habe eine gute Seele erhalten, und, was noch von größerer Bedeutung sei, als solcher sei er in einen unbefleckten Körper eingegangen[16]. Dem entsprechend erklärt er kurz vorher (7, 1), im Leibe seiner Mutter zu Fleisch gebildet worden zu sein (*ἐν κοιλίᾳ μητρὸς ἐγλύφην σάρξ*). An diese Ausdrücke, welche der platonischen Lehre von der Präexistenz der Seele und der philonischen von der Sündelosigkeit des neu geborenen Menschen entnommen sind, muß der Verfasser sich so gewöhnt gehabt haben, daß er ohne Scheu dieselben auf seine eigenen Gedanken übertrug, trotz der minder adäquaten Bezeichnung des Gedachten.

Die Herzensverhärtung Pharao's durch Jehova erscheint 19, 4 in der Form der verdienten Nothwendigkeit (*ἡ ἀξία ἀνάγκη*),

[14] Man ziehe hier nur wieder die Parallele mit der bekannten Stelle des Psalmisten (139, 8): „Wohin soll ich gehen vor deinem Geiste, und wohin vor deinem Antlitz fliehen? Steige ich in den Himmel auf, so bist du da; steige ich in die Unterwelt hinab, so bist du da. Nehme ich die Flügel des Morgens und lasse mich nieder jenseits des Meeres, auch dort hin wird deine Hand mich führen, und mich halten deine Rechte.“ Die Ansicht bei Grimm a. a. O. S. 20, daß auch die Benennung Gottes als *ὁ ὤν* (13, 1) alexandrinischen Einfluß verrathe, muß schon mit Rücksicht auf Ex. 3, 14 verworfen werden.

[15] 9, 15: *φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα.*

[16] 8, 19 f.: *παῖς δὲ ἤμην εὐφυὴς ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον.*

welche, der hellenischen Nemesis analog, den König in's Verderben trieb. Unsere Moraltheologie endlich würde wohl kaum ganz nach der Weise Plato's die vier bekannten Cardinaltugenden besprechen, wenn nicht das Buch der Weisheit den Uebergang vermittelt hätte. Sie nennt dieselben 8, 7 nach der platonischen Schule: *σωφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρία*[17]. Wir erwähnen ferner bildliche Ausdrücke, welche der griechischen Mythologie entnommen sind. Um zu erklären, daß Gott Leben auf der Erde wolle und nicht Tod, sagt der Verfasser, die Herrschaft des Hades sei nicht auf Erden[18]. Das Bild „Hineinfallen in tiefe Vergessenheit" kann kaum anders erklärt werden, als durch die griechische Vorstellung vom Strome des Lethe. Das Manna aber heißt ganz am Ende des Buches (19, 20) geradezu eine Art Ambrosia (*γένος ἀμβροσίας τροφῆς*).

Wir erlauben uns, zum Schlusse noch jenen Hauptunterschied näher nachzuweisen, der, wie wir in der Einleitung behaupteten, zwischen dem Geiste der hebräischen Literatur und dem unserer Schrift besteht. In jener, selbst in dem didaktischen Theile derselben, sagten wir, herrscht eine größere Objektivität; es werden da meist Behauptungen neben Behauptungen hingestellt. In unserm Buche dagegen tritt der Verfasser viel mehr als thätiges Subjekt in den Vordergrund. Durch eigene Spekulation sucht er Alles dialektisch zu vermitteln und geht den Gründen der Erscheinungen nach.

Num. 21, 6 ff. wird z. B. die Aufrichtung der ehernen Schlange erzählt und die Heilung, welche mit dem Anblicken derselben verbunden war. Ganz der Weise des Alten Testamentes

[17] Allerdings behauptet Welte Hist.-krit. Einl. II, 3, 170, die Lehre von den vier Cardinaltugenden werde sich überall finden, wo die rechte Würdigung der sittlichen Natur des Menschen nicht fehle. Als ob mit dem Wesen auch die Form gegeben wäre, und bei der richtigsten Tugendlehre nicht auch ganz andere Kategorien aufgestellt werden könnten. Es handelt sich doch nicht um die Tugendbegriffe selbst, sondern um deren systematische Anordnung.

[18] 1, 14: *οὔτε ἅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς*. Allerdings hat die LXX schon *ᾅδης* für das hebr. שְׁאוֹל, aber eine solche Personifikation des Scheol, wie sie hier zu Tage tritt, ist nicht altjüdisch. Die Stelle 16, 13, wo von den Thoren des Hades (*πύλαι ᾅδου*) gesprochen wird, gehört dagegen nicht hierhin, weil auch Isaias (38, 10) diese schon erwähnt.

gemäß wird nur die äußere Handlung angeordnet und der äußere Vorgang mitgetheilt, ohne Angabe des innern Zusammenhanges. Im Buche der Weisheit wird der Vorgang nicht allein nach seiner innern geistigen Seite erörtert, sondern mit unverkennbarem Nachdruck vor der falschen, äußern Auffassung gewarnt. Die eherne Schlange wird nämlich daselbst ein Zeichen des Heiles „zur Erinnerung an das göttliche Gesetz" genannt, wodurch ihre Bedeutung hinlänglich aufgeklärt ist; und dazu wird ausdrücklich erklärt, „nicht durch das Angeschaute, sondern durch Gott, den Retter Aller", sei die Heilung bewirkt worden [19]. Eine dem rein jüdischen Geiste fern liegende spekulative Behandlung des schon vorhandenen biblischen Stoffes gibt sich hier klar zu erkennen.

Seine ausführliche Abhandlung über die Weisheit leitet der Verfasser 6, 24 mit der Bemerkung ein, er wolle sagen, was sie sei und wie sie geworden, er wolle ihre Spuren verfolgen vom Anbeginn aller Dinge, und ihre Erkenntniß an's Licht stellen. Dann wird sie im Zusammenhange nach allen ihren Eigenschaften beschrieben, es werden deren einundzwanzig aufgezählt, und zum bessern Verständniß die verschiedenen Wirkungen derselben mitgetheilt (7, 22 ff.). Schon eine solche Zusammenstellung von Eigenschaftswörtern zur vollständigen Bildung des Begriffes setzt ein begriffliches Denken voraus, wie wir es bei dem Hebräer nicht zu finden gewohnt sind [20]. Außerdem aber erhält an der genannten Stelle die Weisheit Beiwörter, welche die Platoniker dem Geiste zu geben pflegten, dem Hebräer aber nicht geläufig waren. Die Weisheit, heißt es da, habe ein *πνεῦμα νοερὸν*, . . *μονογενὲς*, *πολυμερὲς*, *λεπτὸν*, *εὐκίνητον* u. s. w. Endlich findet sich auch 13, 1 ff. ein dialektisch begründetes Verwerfungsurtheil über die Heiden vor, wie es nur von einem spekulativ geübten Geiste gefällt werden konnte. Zuerst heißt es, die Menschen hätten aus den sichtbaren Gütern

---

[19] 16, 6 f.: *σύμβολον ἔχοντες σωτηρίαι εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου ὁ γὰρ ἐπιστραφεὶς οὐ διὰ τὸ θεωρούμενον ἐσώζετο ἀλλά διά σε τῶν πάντων σωτῆρα.*

[20] Am weitesten ist in dieser Art von Begriffsbestimmung wohl Philo gegangen, da er den lasterhaften Menschen mit ungefähr anderthalb hundert Epitheta kennzeichnet. De mercede meretricis, ed. Mang. II, 268.

den Seienden und aus den Werken den Meister erkennen müssen, hätten aber dafür die Geschöpfe selbst als ihre Götter verehrt, von ihrer Schönheit gefesselt. Sie hätten nicht gedacht, daß um so viel mehr der Schöpfer dieser Dinge Schönheit, Macht und Größe besitzen müsse. Doch, fährt der Verfasser fort, sie seien darum weniger schuldig, weil sie doch Gott gesucht und nur durch die Schönheit des Geschaffenen irregeführt, ihn nicht gefunden hätten. Aber dennoch, lehrt er, wenn sie so viel Erkenntniß besaßen, das Irdische zu mustern, so konnten sie gewiß auch den Schöpfer finden.

Ohne weiter der Erläuterung des Lehrstoffes vorzugreifen, der in unserm merkwürdigen Buche niedergelegt ist, dürfen wir zur allgemeinen Charakteristik desselben hier schon das Ergebniß feststellen, daß nach dem Gesagten eine nahe Berührung unserer Schrift mit griechischer Anschauungs- und Ausdrucksweise nicht bezweifelt werden könne. Ebenso sicher wird sich aber auch herausstellen, daß gleichwohl dieselbe der gewöhnlichen, jüdisch-theosophischen Schule Alexandriens nicht angehört.

4. Zunächst fällt es in dieser Hinsicht auf, daß die platonische Trichotomie, welche bekanntlich in die Lehre Philo's und der Alexandriner überging, nicht in unserm Buche gefunden wird[21]. Ausdrücklich wird daselbst über den Menschen, seine Entstehung und Zusammensetzung gesprochen, aber es ist immer nur von der *ψυχή* und dem *σῶμα*, von Geist und Materie die Rede, trotzdem die sonstigen anthropologischen Ausdrücke auf den Platonismus als ihre Quelle zurückzuführen sind. 2, 23 ff. wird erklärt, durch den Neid des Teufels sei der Tod in die Welt gekommen, während die alexandrinischen Theosophen den Tod schon mit der Verbindung von Leib und Seele gegeben sein ließen und von der Existenz der bösen Geister gar nichts wissen wollten. 3, 7. 18 wird von dem Gerichtstage gesprochen, an welchem die Gerechten himmlischen Glanz erlangen, und die Bösen ohne Trost bleiben. Selbst nach dem Geständnisse Dähne's[22], der im Anschluß an Gfrörer allzu viel

---

[21] Daß auch 9, 15 (*ψυχή* und *νοῦς*) und 15, 11 (*ψυχὴ ἐνεργοῦσα* und *πνεῦμα ζωτικὸν*) nicht trichotomisch zu verstehen sind, hat schon Grimm z. d. St. gezeigt.

[22] Jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 174.

Philonismus in unserm Buche findet, geschieht bei den alexandrinischen Theosophen eines solchen Gerichtstages keine Erwähnung. Angesichts dieses der alexandrinischen Theosophie widersprechenden Inhalts unsers Buches hat man nicht nöthig, zu den weniger überzeugenden argumenta ex silentio, auf welche sich Grimm a. a. O. S. 23 beruft, seine Zuflucht zu nehmen. Erwähnenswerther, als das Uebergehen der platonischen Ideenlehre ist in dieser Hinsicht noch das der Lehre vom Logos, oder vielmehr die Ersetzung derselben durch die Weisheitslehre. Bei der offenbaren Identität der Weisheit mit dem Logos wären Spuren spezifisch alexandrinischer Doktrin freilich kaum zu vermeiden gewesen. Wir schließen diese Bemerkungen mit der Hinweisung auf die stilistischen Differenzen. Unser Buch repräsentirt durchweg die alttestamentliche Darstellung, während die alexandrinisch-theosophische Schreibweise eine kunstreiche, mitunter gekünstelte und schwülstige ist. Zumal findet sich in der ersten Hälfte desselben der bekannte parallelismus membrorum, welcher der hebräischen Poesie eignet, ziemlich genau beobachtet.

Obgleich also das Buch der Weisheit dem jüdischen Hellenismus Alexandriens angehört, kann es doch nicht als ein aus der dortigen Theosophenschule hervorgegangenes Erzeugniß gelten. Es nimmt, auch bloß wissenschaftlich nach dem Inhalte beurtheilt, eine vermittelnde Stellung ein zwischen dem objektiven Dogmatisiren des ältern Judenthums und der subjektiven Spekulation der modernen Theosophen [23]. Ohne dem Inhalte der Offenbarung irgendwie

[23] Auch die gerade in neuester Zeit viel (zuletzt von Jost Geschichte des Judenthums u. seiner Sekten. Leipzig 1857, 1, 378) vertretene Ansicht, daß der Verf. ein Therapeut gewesen sei, hat durch das eben Gesagte ihre Widerlegung gefunden. Denn ohne die theoretische Grundlage der alex. Theosophie läßt sich die Richtung der Therapeuten nicht denken. Dazu kommt denn noch der weitere Umstand, daß in dem Buche an keiner Stelle die strenge Ascese und die mit ihr verbundene ekstatische Erregung ihren Ausdruck gefunden hat, die doch für das therapeutische Leben charakteristisch war. Daß 16, 28 nur das gewöhnliche Morgengebet, und nicht eine therapeutische Verehrung der Sonne empfohlen werde, wie außer den bei Grimm z. d. St. Angeführten auch Ewald Gesch. d. Volk. Isr. IV, 428 meint, ergibt sich schon aus den Worten selbst. Ganz abenteuerlich aber klingt die Behauptung, welche von

untreu zu werden, sucht der Verfasser in allen Dingen ein tieferes Verständniß auf. Ohne die jüdische Lehre durch griechische Philosophie in Dunst und Nebel aufzulösen, besitzt er hellenische Bildung und philosophische Kenntnisse genug, um aus dem Kerne des alttestamentlichen Dogma's neue, fruchtreiche Gedanken zu erzeugen. So ist unsere Schrift recht eigentlich der tadellose Sprosse, welcher aus der unbefleckten Ehe zwischen Judenthum und Hellenismus hervorging. Aus dem Fleische des erstern ward sie gebildet, von diesem erhielt sie ihre Gestalt[24].

Die Zeit der Abfassung läßt sich nicht genau ermitteln, nicht viel genauer, als sie durch den ganzen Charakter des Buches, aber auch um so sicherer, bestimmt wird. Es ist dies die jüdisch-hellenische Periode vor Christus. In der speziellern Bestimmung der Entstehungszeit gehen die Kritiker auseinander, wie aus Grimm a. a. O. S. 35 zu ersehen ist, der selbst den Zwischenraum zwischen den Jahren 145 und 150 v. Chr. für die Abfassung offen läßt. Wir übergehen die nicht zu sichern Resultaten führende Untersuchung über diesen Punkt, da sie ohnehin für unsere Zwecke von keiner Bedeutung ist.

II. Die nicht kanonischen Bücher palästinensischen Ursprungs.

Aus der sehr reichen Apokryphenliteratur des spätern Judenthums sind für unsern Zweck diejenigen Schriften in Betracht zu ziehen, welche ihrer Entstehung nach, oder wofern diese nicht mit Sicherheit ermittelt werden kann, wenigstens ihrem Geiste nach dem

Andern in neuester Zeit, zumal von Weiße (zuletzt in der Schrift) Die Evangelienfrage, Leipzig 1856, S. 206 ff. aufgestellt wurde, das B. sei ein christliches (!). Für den, welcher eine Widerlegung dieses Paradoxons sucht, möge die bei Grimm a. a. O. S. 25 f. genügen. Uebrigens hat schon Eichhorn Einl. in die Apokr. Leipz. 1795 S. 128 ähnliche Behauptungen als theologisch tendenziös bezeichnet.

[24] Daß diese Beurtheilung des B. nicht, unter dem Einflusse des kath. Dogma's stehend, einer vorgefaßten Meinung gleich zu achten sei, zeigt Ewald's (Gesch. des Volk. Isr. IV, 3. Aufl., S. 626) im Wesentlichen übereinstimmende Ansicht.

Mutterlande des Judenthumes angehören. In Betreff der Zeit können die Grenzen nicht gerade mit der größten Genauigkeit festgestellt werden, über welche nicht hinaus zu gehen wäre. Denn einmal ist es bei manchen Büchern nicht mehr möglich, die Entstehungszeit genau zu bestimmen, sodann aber läßt sich die Entwicklung von Anschauungen und Geistesrichtungen auch nicht eben nach Augenblicken abmessen. Wir werden darum alle Schriftwerke, welche einigen für unsere Zwecke verwendbaren Stoff darbieten, hier in's Auge zu fassen haben, sollten sie auch schon mehr als ein Jahrhundert vor Christus vorhanden gewesen sein, oder andrerseits erst der christlichen Periode angehören. Nur das eine Erforderniß müssen sie besitzen, daß sie unsere Erkenntnisse über das Judenthum bereichern, wie es sich in der vorchristlichen, jüdisch-hellenischen Zeit entwickelt hat. Darum aber werden auch Erzeugnisse aus der ersten christlichen Periode, selbst solche, die Judenchristen zu Verfassern haben, hier zur Sprache kommen, weil auch sie noch Zeugen der ältern jüdischen Traditionen sind. Allerdings muß man dabei mit großer kritischer Vorsicht verfahren, damit nicht ausschließlich christliche Elemente für jüdische angesehen, oder erst spätere, durch christlichen oder sonstigen Einfluß entstandene Anschauungen auf die vorchristliche Zeit übertragen werden. Absehend von der Wichtigkeit und dem Umfange unserer Quellen, wollen wir die Reihenfolge möglichst genau durch die Abfassungszeit bestimmt sein lassen.

1. Das Buch Henoch.

1. Der Zeit wie der Bedeutung nach gehört hier an die erste Stelle das Buch Henoch[1]. Am treffendsten hat Dill-

[1] Der Engländer Bruce brachte 1773 zuerst zwei äthiopische Handschriften des B. aus Abyssinien nach Europa; 1800 gab S. de Sacy einige Stücke des äthiop. Textes heraus; 1821 folgte die englische Uebersetzung von Laurence, die erste Veröffentlichung des ganzen B. im Abendlande. Eine deutsche Uebers. dieses engl. Textes gab Hoffmann das B. Hen. Jena 1833 und eine lat. Gfrörer (proph. pseudepigr. Stuttg. 1840, p. 169 sqq.) heraus. Erst 1838 edirte Laurence den äthiopischen Text selbst, und endlich brachte uns das Jahr 1851 den kritisch genauern nach 5 Handschriften hergestellten äthiop. Text der Dillmann'schen Ausgabe. Zwei Jahre später gab Dillmann die deutsche Uebersetzung des B. heraus und begleitete sie mit einer Einleitung. Diesen Text werden wir allenthalben bei unsern Untersuchungen zu Grunde legen.

mann[2] Inhalt und Tendenz unserer Schrift charakterisirt, wenn er sie als den ersten uns bekannten Versuch bezeichnet, gegen den einbrechenden Hellenismus die biblische Weltanschauung zu vertheidigen. Nur insofern muß diese Behauptung einige Modifikation erleiden, als, wie Dillmann selbst später zugegeben hat[3], die Schrift nicht von Einem Verfasser herrührt, sondern als eine Zusammenstellung mehrer solcher Versuche sich zu erkennen gibt[4]. Diese Versuche aber stammen sämmtlich ungefähr aus Einer Zeit und können darum troß ihres verschiedenen Ursprungs als ganz gleichartige Vertheidigungsmittel des jüdischen Glaubens angesehen werden, die nur durch größere oder geringere Vollendung von einander unterschieden sind. Wie klar nun das Schriftwerk durch Wiederholungen, durch öftern Mangel an Zusammenhang und sonstige Kennzeichen sich als Verbindung mehrer einzelner Bücher zu einem Ganzen offenbart, ebenso ungewiß ist andererseits die Art und Weise der Zusammensetzung. Hierüber sind von Dillmann, Ewald, Hilgenfeld, Köstlin und Andern die verschiedensten Ansichten geäußert worden; Niemanden ist es noch gelungen, die seinige zu allseitiger Anerkennung zu bringen, wie denn auch eine sichere Entscheidung dieser Frage wohl überhaupt nicht zu erwarten steht. Bei der Beurtheilung derselben ist man nämlich allein auf innere Gründe angewiesen, welche, von äußern nicht unterstützt, selten ein unumstößliches Ergebniß zu erzielen vermögen. Kommt nun noch, wie bei

---

[2] Das Buch Henoch. Leipzig 1853, S. XIV.

[3] Herzog's Realencyklopädie XII, 309.

[4] Darum läßt sich auch nicht von einem geordneten Inhalte, von einem einheitlichen Plane des B. reden. Was sich durch das Ganze hindurchzieht, ist nur der Gedanke, daß der von der Erde entrückte Patriarch Henoch (Gen. 5, 24), von einem Engel durch die Unterwelt geführt, alle Geheimnisse des Jenseits, der Engel- und Menschengeschichte gewahr wird. Bunt durcheinander, oft ohne Zusammenhang und nicht ohne sonderbare Widersprüche werden in unserer Schrift die Visionen des Patriarchen über alle jene Dinge mitgetheilt. Die Verwirrung, welche demgemäß an manchen Stellen vorherrscht, hat mitunter die Gelehrten, wie Movers (Kirch.-Lex. I, 336), zu einem gar zu ungünstigen Urtheil über unser B. verleitet. Der Gedanke, daß es nicht als Produkt eines verwirrten Kopfes anzusehen, sondern aus einer unglücklichen Zusammenstellung von Bruchstücken mehrer gleichartiger Schriften entstanden sei, ist geeignet das Urtheil wesentlich zu mildern.

unserm Buche, die Dunkelheit vieler Stellen hinzu, so mag man wohl die verschiedenen Theile im Ganzen und Großen zu erkennen im Stande sein, eine genaue Analyse der Zusammensetzung indeß und eine Bestimmung der Abfassungszeit aller einzelnen Stücke bleibt unter solchen Umständen ein unlösbares Problem. Zum Beweise dieser Ungewißheit diene das unstreitig schönste Stück der ganzen Schrift, c. 37—71. In diesem Stücke ist vorzüglich und sehr ausführlich von dem Messias die Rede und von dessen über die Engel und Menschen abzuhaltendem Gerichte. Ewald[5] hält es für den ältesten Theil, indem er den Geist des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts in demselben erkennt; dagegen meint Köstlin[6], es stehe dem Charakter und den Anschauungen des Neuen Testaments näher, als das ganze übrige Buch. Schon aus diesem Grunde soll es denn auch jünger sein[7]. Ewald's Beweisführung ist nun durchaus unrichtig, weil die größere Vollendung nicht ohne Weiteres auf das höhere Alter schließen läßt. Aber auch Köstlin's Behauptung über das Verhältniß des fraglichen Stückes zum Neuen Testament ist allzu bestimmt und scharf gefaßt. Ein wesentlicher Fortschritt der religiösen Anschauungen in diesem Theile im Vergleich zu dem übrigen Buche gibt sich nicht zu erkennen; und auch würde dieses wiederum noch kein Beweis für die spätere Entstehung sein.

Aehnlich verhält es sich mit der Beurtheilung der übrigen Theile. Nach Ewald folgt dem genannten ältesten Abschnitt, dem 1. Henochbuche, der Zeit und der Vollendung nach das zweite, aus c. 91, 3—105 nebst einigen an verschiedenen Stellen untergebrachten Bruchstücken bestehend[8], dann das dritte mit c. 8, c. 20—36, c. 73, 1—82, c. 83, 1—9. 11, c. 84, c. 85—90, 38, c. 106 f.[9]. Ein späterer Anhang zu diesem 3. Buche soll das jetzt ganz am

---

[5] Ueber des äthiopischen B. Henokh Entstehung, Sinn und Zusammensetzung (Abhandl. der k. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen. Hist.-phil. Klasse, Göttingen 1856, VI, 116).

[6] Theol. Jahrbücher. Tübingen 1856, S. 272.

[7] Ebenso aus andern Gründen Lücke Einleit. in die Offenb. Joh. 2. Aufl. S. 141.

[8] A. a. O. S. 128.

[9] A. a. O. S. 148 ff.

Schlusse stehende c. 108 sein[10]. Mit diesen drei Henochbüchern wurde nach Ewald's Ansicht das nach denselben abgefaßte Noebuch verbunden, welchem c. 6, 3—8, c. 17—19, c. 65—69 angehören[11]. Etwa 20 bis 30 Jahre später ist die Redaktion des Ganzen in der jetzigen Gestalt erfolgt, in der Weise, daß Theile aus den genannten 4 Büchern, so gut es gehen wollte, zu Einem Werke verbunden wurden[12].

Köstlin dagegen, von den Ergebnissen Ewald's und Dillmann's wieder zu denen Lücke's zurückgehend, hält für die Grundschrift: c. 1—16, c. 21—36, c. 72—91, c. 92—105[13]. Die spätern Zusätze aus dem Noe-Buche sind nach seiner Untersuchung: c. 6—8, c. 20, c. 54, 7—55, 2, c. 60, c. 65—69, 25, c. 82, 8—93, 1, c. 106 f.[14].

2. Indem wir die Frage über die Abfassungszeit einzelner Theile unsers Buches vorläufig bei Seite lassen, haben wir die Bedeutung und Tendenz des Ganzen noch bestimmter zu ermitteln. Nach dem vorhin Gesagten wäre es als eine Zusammenstellung mehrer gegen das Vordringen des Hellenismus gerichteter Bücher anzusehen. Gleichwohl verdanken sämmtliche Bestandtheile ihren Ursprung nicht der pharisäischen Sekte, trotzdem diese ihrem Entstehen wie ihrem Wesen nach eben jener antihellenischen Richtung angehört, welche in dem Buche Henoch ihren Ausdruck gefunden hat. Schon Dillmann[15] hat die richtige Bemerkung gemacht, daß ungeachtet der fromm-gläubigen Tendenz des Werkes die Beobachtung des jüdischen Gesetzes darin nicht so hervorgehoben werde, als man es von einer pharisäischen Schrift erwarten müßte. Wirklich

[10] A. a. O. S. 160. [11] A. a. O. S. 163 ff.

[12] A. a. O. S. 179. Abgesehen von dieser auch wieder allzu bestimmten Zeitangabe mag das wohl noch von der ganzen Aufstellung das Sicherste sein, daß die jetzige Zusammensetzung fast so alt ist, als die jüngsten Theile des Buches. So urtheilte auch Lücke Einleit. in die Offenb. Joh. 1. Aufl., S. 53, der sonst in den meisten Fragepunkten von Ewald abweicht. In der 2. Aufl. S. 141 erklärt er übrigens c. 1—35. 71—105 für ein älteres Buch aus den Anfängen des Maccabäerkampfes, c. 37—70 für ein jüngeres aus der ersten Zeit der Regierung Herodes des Großen.

[13] A. a. O. S. 249 ff. [14] A. a. O. S. 378 ff.

[15] Das Buch Henoch, S. LIII f.

wird auch in demselben nur von der Frömmigkeit und Gottesfurcht im Allgemeinen gesprochen, ohne daß die äußere Gesetzesgerechtigkeit als ihr wahrer und einziger Ausdruck erschiene. Bei mehr innerlicher Auffassung der Religion wehet in unserer Schrift der Geist alttestamentlicher Poesie und Prophetie mit seinem erhabenen Schwunge und unerschöpflichen Reichthum tiefsinniger, religiöser Bilder, für dessen Verständniß das in kleinlicher Casuistik verknöcherte Herz der Pharisäer kaum mehr Sinn besaß.

Bleiben wir bei den hervorragenden jüdischen Sekten der letzten vorchristlichen Jahrhunderte stehen, so wird man bezüglich der Produktion unseres Buches zunächst an die essenische denken. Nicht sowohl wegen des vielen Mystischen, besonders der ausgebildeten Engellehre, die in der Schrift vorgetragen wird, als vielmehr wegen ihrer ganzen auf das innerliche Moment des religiösen Lebens hingekehrten Richtung. Denn die Essener waren es, welche den religiösen Glauben seiner geistigen Seite nach gegen den hellenischen Radicalismus ihrer Zeit zu schützen suchten. Es hat darum auch nicht an solchen gefehlt, welche die Schrift geradezu für eine essenische hielten [16]. Dieselbe ist jedoch ebenso wenig spezifisch essenisch gehalten, wie pharisäisch, und kann deßhalb nicht als das Werk eines Mitgliedes jener Sekte gelten. Freilich finden sich mehrere Stellen in dem Buche vor, welche an essenische Anschauungsweise erinnern. Ewald [17] erkennt mit Recht eine solche Spur von Essenismus in 83, 11, wo beim Aufgange der Sonne Gott gepriesen wird, weil er sie geschaffen und ihre Bahn ihr angewiesen habe. Noch bestimmter ist nach seiner Meinung essenische Doktrin im Schlußkapitel des ganzen Buches enthalten. Aus diesem ist besonders die Stelle v. 7—10 hervorzuheben, an der allerdings der Fromme, welcher ewigen Lohn zu erwarten hat, ganz nach essenischer Weise geschildert wird [18]. Dennoch möchten wir bezweifeln, daß

---

[16] So *Jellinek* Beth-ha-Midrasch, 3. Thl. S. XXXII, Zeitsch. d. D. M. G. VII, 249.

[17] A. a. O. S. 160.

[18] Sie lautet nach Dillmann's Uebersetzung: Die Engel wissen, was begegnen wird ... den Geistern der Demüthigen und derer, welche ihre Leiber kasteien und von Gott den Lohn erhalten, und derer, welche beschimpft wurden

diese Stelle speziell von essenischem Geiste eingegeben worden sei. Vielmehr dürften fast alle hier vorkommenden Gedanken das Gemeingut fromm und sittlich lebender Juden gewesen sein; die Zusammenstellung aber findet in den sogenannten acht Seligkeiten des Evangeliums [19] ein so auffallendes Gegenbild, daß das Vorhandensein irgend eines Zusammenhanges beider Stellen nicht verkannt werden darf. Wie es sich hiermit verhalte, kann an dieser Stelle nicht erörtert werden; so viel erhellt aus der Constatirung dieses Thatbestandes, daß der von Ewald so sehr hervorgehobene Schluß des Buches Henoch die spezifisch essenische Doktrin nicht klar hervortreten läßt [20].

Was ferner die zuerst genannte Stelle betrifft, so erinnert sie allerdings an die Angabe des Flavius Josephus über das Morgengebet der Essener [21]. Aber ein wesentlicher Unterschied ist doch auch hier unverkennbar. Bekanntlich hat man viel darüber gestritten, ob die Essener der Sonne göttliche Verehrung erwiesen hätten oder nicht. Es scheint aus dem Berichte des Josephus hervorzugehen, daß sie wenigstens in ihrem Morgengebete die Sonne anzureden pflegten, wenn sie ihr auch den Zoll der Anbetung nicht darbrachten.

---

von den bösen Menschen; welche Gott liebten, nicht Gold noch Silber liebten, noch alle die Güter der Welt, sondern ihren Leib der Qual hingaben; und welche, seit sie waren, nicht nach irdischen Speisen begehrten, sondern sich selbst für einen vergänglichen Hauch hielten, und darnach lebten, und wurden vielfach vom Herrn geprüft, aber ihre Geister wurden erfunden in Reinheit, um zu preisen seinen Namen... Und er hat ihnen den Lohn dafür bestimmt, weil sie erfunden wurden als solche, die den ewigen Himmel mehr liebten als ihr Leben, und während sie niedergetreten wurden von bösen Menschen, und von ihnen Schmähungen und Lästerungen zu hören hatten, und beschimpft wurden, mich priesen.

[19] Matth. 5, 3 ff.

[20] Noch weniger kann man Hilgenfeld Jüdische Apokalyptik. Jena 1857, S. 181 beipflichten, welcher hier den gnostischen Dualismus ausgeprägt findet. Dillmann (Herzog's Realencyklopädie XII, 310) bemerkt hiergegen sehr richtig, nach dieser Analogie würden auch mehre alttestamentliche Stellen Gnosticismus enthalten.

[21] Bell. Jud. II, 8, 5 erzählt er, vor dem Aufgange der Sonne redeten sie nichts Profanes, richteten aber einige von den Voreltern ererbte Gebete an sie, als ob sie dieselbe anflehen wollten aufzugehen (πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι).

An der genannten Stelle im Buche Henoch dagegen wird ausdrücklich Gott angeredet und gepriesen als der Schöpfer der Sonne und der Lenker ihrer Bahn. Der Verfasser scheint dabei wohl die essenische Sitte vor Augen gehabt zu haben, gibt sich aber dadurch nicht selbst als Essener zu erkennen. Aehnlich verhält es sich mit andern weniger bemerkenswerthen Stellen[22].

Kehren wir zu unserer Frage zurück, so erkennen wir aus vorstehenden Untersuchungen, daß das Buch weder in dem Schooße der pharisäischen noch in dem der essenischen Sekte erzeugt ward. Seine Richtung ist überhaupt keine sektenmäßige, sondern eine allgemein jüdisch-gläubige. Repräsentirten die „Chasidim", wie es wohl am wahrscheinlichsten ist, solche Juden, welche ohne sektirerische Parteisucht am alten, ächten Judenthum um jeden Preis festzuhalten entschlossen waren, so darf man wohl annehmen, daß aus ihrem Kreise die einzelnen Bestandtheile des Buches sowohl, wie die jetzige Zusammenstellung als monumentum orthodoxiae hervorgegangen sei.

3. So ist demnach das ganze Werk ein durch und durch jüdisches. Dennoch aber hat man auch nichtjüdische Elemente in demselben entdecken wollen. Daß hier und da hellenisch klingende Ausdrücke in dem Buche gefunden werden, wird Niemanden auffallend erscheinen, indem solche durch die Sadducäer nicht allein, sondern auch durch die Essener unter den Juden eingebürgert, selbst den gläubigsten und festesten Juden geläufig wurden. Um alle zweifelhafte Stellen dieser Art zu übergehen, erinnern wir nur an zwei. Eine enthält Vorstellungen über das Jenseits, die wenigstens ihrem Hauptinhalte nach auch in die Anschauung der Essener übergegangen waren[23]; die andere hängt wenigstens entfernt mit der essenischen Sonnenverehrung zusammen. Der Seher wird nach 17, 4 ff. an das Westende der Erde geführt, wo das Feuer des

---

[22] Wenn Köstlin a. a. O. S. 384 108, 3—6 für essenisch hält, so erklärt er damit Jeden für einen Essener, welcher an eine Vergeltung im jenseitigen Leben glaubt.

[23] Nach *Jos:* B. J. II, 8, 11 dachten sich die Essener das Reich der Seligen auch jenseits des Ocean.

Westens jeden Untergang der Sonne empfängt. Er kömmt zu einem feurigen Strome, der sich in ein großes Meer gegen Westen hin ergießt, in das Land, wo er alle die großen Ströme sieht, und wo die Sterblichen wohnen in der Finsterniß. Daß diese Bilder nicht auf alttestamentlicher Anschauung beruhen, braucht kaum bemerkt zu werden. Wir besitzen vielmehr in jener Stelle ein Stück griechischer Mythologie. Auch in dieser sehen wir die untergehende Sonne in den die Erde umströmenden Okeanos sich versenken; und jenseits desselben, im äußersten Westen führen uns auch die Griechen in die Unterwelt ein. Beinahe scheint es, als hätte der Verfasser an Aeneas gedacht, wie er das Reich der Schatten durchwandert, und als hätte er nach der Darstellung des römischen Dichters die Erlebnisse Henoch's im Jenseits geschildert. Fast wurden nur die Eigennamen in der bekannten Stelle Virgil's unterdrückt [24]:

Hinc via Tartarei quae fert Acherontis ad undas.
Cocyti stagna alta vides Stygiamque paludem.
Moenia lata videt triplici circumdata muro,
Quae rapidus flammis ambit torrentibus amnis
Tartareus Phlegethon torquetque sonantia saxa [25].

Es ist jene Darstellung also ein klarer Beweis dafür, wie wenig selbst die Vertheidiger des alten Judenthums sich ganz gegen das Vordringen des Hellenismus zu verschließen vermochten.

Nicht ganz so sicher läßt sich (100, 10) die Bemerkung, daß die Gestirne das Thun der Menschen beobachten, mit der griechischen Auffassung in Verbindung bringen, wie sie von Philo theils bekämpft und theils angenommen wird. Auch er erklärt nämlich die Sterne für untergeordnete Götter, nur meint er, dürfe man ihnen nicht mit den Heiden die völlige Autonomie zuerkennen [26].

4. Außer essenischen und hellenischen Elementen hat man in unserm Buche auch christliche entdecken wollen. Zum Theil wenigstens ist diese Ansicht durch andere vorgefaßte Meinungen entstanden.

---

[24] Aen. VI, 259. 323. 549 sqq.

[25] Auch bei Hen. 22, 1 ist von einem großen hohen Gebirge im Westen und von harten Felsen die Rede.

[26] De monarch. I, 1 (Mang. II, 214).

Volkmar[27] kam eine solche Behauptung gut zu Statten, da er das ganze Buch erst in der christlichen Zeit abgefaßt sein ließ. Hilgenfeld[28], sein heftigster Gegner, fand die Messiaslehre in dem Buche in einer Weise ausgebildet, wie sie seiner Ansicht nach erst im Christenthum erzeugt ward. Aber auch der vorurtheilsfreiere Lücke[29] glaubte zur Zeit eine christliche Ueberarbeitung unserer Schrift annehmen zu müssen. Wenn Volkmar den größten Theil des Buches, c. 18—70 für christlichen Ursprungs hält, so ist das reine Willkür. Ebenso unstatthaft ist es, in c. 106 f. eine spezifisch christliche Reminiscenz zu erkennen. Häufiger und mit mehr Schein von Berechtigung hat man in der Aeußerung 38, 2, es würde den Sündern besser sein, sie wären nie geboren worden, einen Anklang an die Worte des Heilandes vom Verräther (Matth. 26, 24) finden wollen. Aber wenn schon an und für sich dieser Gedanke sowohl, als dessen Form, von Zweien, die von einander ganz unabhängig sind, leicht gewählt werden konnte, so ist außerdem noch zu bedenken, daß er in etwas anderer Wendung im Alten Testament sehr geläufig ist. Um nur die bekanntesten Stellen hervorzuheben: Schon Job wünscht dem Tage den Untergang, an dem er geboren ward (3, 3); bei Jeremias (20, 14) wird von einem falschen Propheten ebenfalls der Tag der Geburt verflucht; und im Buche Sirach (23, 19) ist dem Verräther der Eltern angedroht, er werde noch wünschen nicht geboren zu sein und den Tag seiner Geburt verfluchen[30]. Warum soll da nicht der Ver-

---

[27] Zeitschr. d. D. M. G. 1860, S. 133.

[28] Jüdische Apokalyptik. S. 155 ff. Ganz entgegengesetzt, aber sehr richtig, urtheilt *Laurence* The book of Enoch. Oxford 1821. Preliminary dissert. p. XL, wenn er unser B. für eine wichtige Quelle hält, aus der wir die unmittelbar vorchristliche Messiaslehre der Juden erkennen können. Aehnlich Dillmann das B. Henoch, S. XXIV.

[29] Einl. in d. Offenb. Joh. S. 57 f. 72. 1. Aufl. In der 2. Aufl. S. 120 hat er selbst diese Ansicht als irrthümlich bezeichnet. Eine Ansicht, wie die von Weiße die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium 1856, S. 216 ff., das Buch sei ganz christlichen Ursprungs, ist kaum der Erwähnung werth und auch schon von Hilgenfeld (a. a. O. S. 98. 138), einem in diesem Punkte gewiß unparteiischen Beurtheiler hinreichend gewürdigt worden.

[30] Ebenso heißt es auch in dem noch zu besprechenden apokryphischen Psalterium Salomonis 3, 11, der Sünder verfluche *τὴν ἡμέραν γενέσεως*

fasser unserer Schrift, unabhängig von dem Ausspruche des Heilandes, von den Sündern erklären können, es wäre ihnen besser, wenn sie nie geboren worden?

Ferner wird auch die Wegführung des Henoch durch eine Wolke als eine nicht jüdische, sondern christliche Vorstellung hervorgehoben. Wir wollen hiergegen nun den im Alten Testamente sehr beliebten Ausdruck[31], Gott sei in einer Wolke herniedergestiegen, nicht urgiren, weil er nicht gerade dasselbe wie jener besagt. Nach dem Propheten Isaias (19, 1) fährt aber auch Gott auf einer leichten Wolke einher. Wenn nun der Siracide (44, 16) erzählte, Henoch sei (in's Paradies) versetzt worden, und das Buch der Weisheit (4, 11), der Gerechte sei weggerafft worden, so konnte doch leicht der Verfasser unsers Buches zu der oben genannten Darstellung greifen, ohne ähnliche neutestamentliche Erzählungen zu kennen. Daß an mehreren Stellen, (39, 6. 46, 8. 58, 5. 61, 4. 11. 08, 11) vom Glauben die Rede ist, spricht keineswegs für einen christlichen Verfasser, zumal der uns allein noch vorliegende äthiopische Text des Buches jedenfalls erst aus der christlichen Zeit stammt, und auch in der äthiopischen Uebersetzung alttestamentlicher Bücher Ausdrücke vorkommen, wie Gläubige, Verleugnung des Gesalbten des Herrn u. a., die durch das Christenthum erst geläufig geworden waren[32]. Daß der christliche Uebersetzer irgend eine Stelle unsers Buches wesentlich geändert habe, läßt sich nicht nachweisen.

Nach Hilgenfeld steht die Erzählung bei Hen. 42, 2[33] in Zusammenhang mit den Worten bei Joh. 1, 10 f.: Er kam in sein Eigenthum und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Zunächst

---

αὐτοῦ καὶ ὠδῖνας, und in 4. Esdr. 5, 35 findet sich das schöne Bild: quare non fiebat matrix matris meae mihi sepulcrum?

[31] Vgl. z. B. Ex. 19, 9. 34, 4. Lev. 16, 2. Num. 11, 25. 12, 5.

[32] Vgl. Dillmann Herzog's Realencykl. XII, 310. Hiermit erledigt sich also auch das, was Hilg. über das „Verleugnen des Gesalbten des Herrn" (48, 8) bemerkt hat.

[33] „Es kam die Weisheit, um unter den Menschenkindern zu wohnen, und fand keinen Wohnort: da kehrte die Weisheit zurück an ihren Ort und nahm ihren Sitz unter den Engeln."

ist hier zu bemerken, daß im Buch Henoch die Weisheit nur als personifizirter Begriff erscheint, indem unmittelbar nachher erzählt wird, die Ungerechtigkeit sei auch aus ihren Behältern hervorgekommen und habe Aufnahme bei den Menschen gefunden. Sodann ist das Bild von dem Verweilen der Weisheit unter den Menschen zweifellos aus Prov. 8, 31 entlehnt. Die Verwerfung der Weisheit aber von Seiten der Menschen und die Aufnahme der Ungerechtigkeit wurde ebenso unabhängig von neutestamentlicher Lehre behauptet, als diese Behauptung dem Sinne von Joh. 1, 10 f. ferne steht. Die Rückkehr der Weisheit endlich nach dem verunglückten Versuche unter den Menschenkindern zu wohnen widerspricht völlig Joh. 1, 14.

Selbst montanistische Anschauungen weist uns Hilgenfeld in unserm Buche nach. Der Verfasser desselben soll wie die Montanisten geglaubt haben, der Geist aller frühern Propheten sei auf Christus übergegangen. Diese Ansicht findet sich nun an der bezeichneten Stelle gerade nicht; sondern, nachdem die verschiedenen Gaben des Messias unter der Benennung Geist, ähnlich wie Js. 11, 2, aufgezählt sind, wird schließlich alles das zusammengefaßt in den Ausdruck, der Geist der entschlafenen Propheten (d. i. der Geist der Prophetie des Alten Testamentes) wohne, natürlich im erhöhten Maße, auch in ihm [34]. Keineswegs wird hierbei eine mechanisch-materielle Wanderung eines Geistes von dem Einen zu dem Andern angenommen, sondern unter dem Geiste der in Gerechtigkeit Entschlafenen ist der Inbegriff der den alten Propheten zu Theil gewordenen Gaben zu verstehen. Hilgenfeld's Erklärung von c. 56, nach welcher die Sage von Nero's Wiederkunft aus dem Osten hier ihre Stelle gefunden hätte, nennt Dillmann [35] „staunenderregend". Wir fügen nur hinzu: nicht allein wird Nero oder Rom mit keiner Silbe dort erwähnt, sondern es findet sich auch nicht die leiseste Andeutung daselbst vor, welche zu jener Erklärung Anlaß böte.

---

[34] 49, 3: In ihm wohnt der Geist der Weisheit, und der Geist dessen, der Einsicht gibt, und der Geist der Lehre und der Kraft, und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind.

[35] Herzogs Realencykl. XII, 310.

Fast ebenso seltsam klingt die Behauptung, die Hinweisung des Heilandes bei Matth. 26, 29 auf das Trinken neuen Weines mit den Auserwählten im Reiche des Vaters stehe in Zusammenhang mit der Verheißung unserer Schrift (62, 14), die Frommen würden einst mit dem Menschensohne zusammen wohnen und essen und sich niederlegen und aufstehen. Es fällt doch Jedem in die Augen, daß hier das innigste Zusammenleben allgemein geschildert wird; und dabei ist von dem gemeinsamen Trinken nicht einmal die Rede. Demnach kann nur von einer entfernten, bedeutungslosen Aehnlichkeit beider Stellen gesprochen werden.

Aus dem Abschnitte c. 62 f., der nach Hilgenfeld unverkennbar christlich sein soll, können wir nur als das auffallendste den Namen „Menschensohn" oder den identischen „Sohn des Weibes" für den Messias entdecken und die Bemerkung, beim Gerichte würden die Mächtigen der Erde vor ihm niederfallen, früher sei er verborgen gewesen, den Auserwählten nur geoffenbart [36]. Nun ist aber der Name „Menschensohn" für den Messias nicht ausschließlich dem Neuen Testamente eigenthümlich, sondern schon bei dem Propheten Daniel (7, 13) zu finden [37]. Daß die Mächtigen der Erde vor dem Messias sich beugen sollen, ist ein so geläufiger Gedanke der alttestamentlichen Offenbarung, daß es überflüssig erscheint, hieran zu erinnern. Höchstens könnte der Schluß jener Stelle noch unsere Aufmerksamkeit verdienen, in welchem gesagt wird, der Messias sei verborgen geblieben bis zu seinem Hervortreten am Tage des Gerichtes, und nur den Auserwählten offenbart worden. Damit kann allerdings nur ein überirdischer Messias gemeint sein, da von einer Offenbarung des verborgenen gegenüber den Auserwählten die Rede ist. Aber weder darf man die grundlose und unhistorische Voraussetzung machen, die vorchristliche Zeit habe eine solche Messias-

[36] Wie willkührlich Hilgenfeld bei dieser Untersuchung verfährt, sieht man eben bei der Erklärung dieses Abschnittes wieder recht deutlich. A. a. O. S. 174 folgert er aus der Aeußerung, daß die Mächtigen beim Gerichte den Menschensohn sehen und erkennen würden, es sei also vorausgesetzt, daß sie ihn schon einmal gesehen (bei der Menschwerdung) und nicht anerkannt hätten (!).

[37] Vergebens führt J. C. K. Hofmann (Zeitschr. der D. M. G. 1852, S. 90) gegen diese Behauptung Matth. 16, 13 ff. Joh. 12, 34 an.

lehre nicht gekannt, noch in der letzten Periode vor Christus sei der Gedanke an einen überirdischen Messias so völlig verwischt gewesen, daß man auch nicht die leiseste Spur desselben aus jener Zeit aufzuweisen vermöge. Die Grundlosigkeit beider Voraussetzungen wird am gehörigen Orte im Zusammenhange dargethan werden. Was endlich jene Aeußerung unseres Buches selbst betrifft, so ist sie so wenig auf christlichem Boden erwachsen, daß sie geradezu unchristlich und zwar ganz spezifisch jüdisch genannt werden muß. Ein Verborgenbleiben des Messias bis zum Gerichte ist nie von einem christlichen Lehrer angenommen worden, wohl aber von den Juden. Weil nämlich an die Ankunft des Verheißenen sich für den Einzelnen in Folge der Aufnahme oder der Verwerfung des Messias das Gericht anknüpfte, wie Jesus selbst es wiederholt und nachdrücklich versichert, so ward in den alttestamentlichen Weissagungen das historische Moment der Unterscheidung zwischen der ersten Ankunft und der zweiten, der Wiederkunft zum Gerichte, nicht hervorgehoben, sondern einzig das dogmatische, daß der Messias auf Erden erscheinen werde zur Erlösung für die Frommen und zum Gerichte für die Sünder. In der allzu buchstäblichen Auffassung solcher Aussprüche bildete sich dann bei den Juden die Meinung aus, der Messias erscheine nicht eher als beim Gerichte, und nur den Auserwählten werde er mittlerweile offenbart. Wenn also etwas geeignet ist, den in Rede stehenden Abschnitt als einen ächt jüdischen zu erweisen, so ist es eben jene Bemerkung.

Lücke glaubt, daß in dem Abschnitte 89, 29 ff. das Bestehen der christlichen Gemeinde und die Zerstörung Jerusalems unter Titus vorausgesetzt werde[38]. Von letzterer ist nun in jener Vision, welche unter theils sehr dunkeln Bildern die Geschichte des auserwählten Volkes darstellt, gar keine Rede[39]. Auch wird die christ-

[38] Vgl. hiergegen Gfrörer Jahrhundert des Heils. Stuttgart 1838, I, 102 ff. Lücke hat auch selbst (2. Aufl. S. 120) seine Meinung geändert.

[39] Wenn es 89, 66 heißt, der Thurm (der Tempel) sei verbrannt, und das Haus (die Stadt Jerusalem) sei zerstört worden, so ist damit die erste Zerstörung Jerusalems durch Nabuchodonosor gemeint. Denn v. 73 heißt es weiter, beides sei wieder erbaut worden; und dann wird mit der nachexilischen Geschichte fortgefahren.

liche Gemeinde als solche nicht erwähnt, sondern nur von der Gemeinde der Auserwählten im neuen Jerusalem gesprochen. Die Lämmer, welche nach 90, 6 von den Schafen, d. i. den Israeliten, ausgehen, sind, wie mit den meisten Erklärern Dillmann [40] richtig erkannt hat, nicht die Christen, sondern die Frommen, welche in jenen für die Orthodoxie gefahrvollen Zeiten anfingen, zu einer Partei sich zusammenzuschließen. Während aber so von den Christen in jenem Abschnitt gar keine Rede ist, finden sich am Schlusse desselben Andeutungen genug, welche den Verfasser als einen Juden offenbaren. Nach 90, 30 werden im neuen Jerusalem nach Abhaltung des Gerichtes die heidnischen Völker niederfallen und huldigen vor den aus allen Kämpfen übrig gebliebenen Israeliten und sie anflehen und ihnen in Allem gehorchen. So konnte sich doch wohl nur ein Jude das Himmelreich ausmalen. Ferner wird erst am Ende der ganzen Entwicklung von der Geburt eines weißen Farren mit großen Hörnern gesprochen, der durch das Herrschen über alle andern Thiere sich leicht als den Messias zu erkennen gibt [41]. Das entspricht ganz genau dem oben schon erwähnten ächt jüdischen Gedanken unseres Buches, daß der Messias nur einmal persönlich, und zwar erst beim Gerichte erscheine. Also auch

---

[40] Das Buch Henoch. S. 276. So auch Hoffmann das Buch Henoch. 2. Bd. Jena 1838, S. 744.

[41] Freilich ist hier, wie Dillmann a. a. O. S. 286 mit Recht bemerkt, die historische Anordnung nicht genau beobachtet, indem das Hervortreten des Messias jedenfalls nicht erst nach der Abhaltung des Gerichtes geschieht. Man sieht aber doch aus der ganzen Erzählung, daß das Erscheinen des Messias mit dem Ende aller Dinge in Verbindung gebracht wird. Wenn B. Bauer Kritik der evang. Gesch. der Synopt. 1. Bd. Anhang: die meſſ. Erwartungen der Juden zur Zeit Christi S. 402 das B. Henoch auch für christlich interpolirt erklärt, so begreift man bei ihm den Zweck solcher Behauptung. Sein Grund für dieselbe ist angeblich, daß die Vision von dem weißen Farren sich auf die christl. Kirche beziehe. Dagegen meint ein gewiß nicht von christlichen Vorurtheilen befangener Kritiker, Volkmar in der Zeitschr. für wiss. Theol. Jena 1862, S. 60, „jener junge Widder“ sei offenbar derselbe, der schließlich das Gericht abhalte. Auch die Unrichtigkeit der Ansicht J. C. K. Hofmann's a. a. O. S. 89, der unter den „Rindern“ Heidenchristen, und unter den „Lämmern“ Judenchristen versteht, wird sich später bei der Erklärung jener Vision ergeben.

in dieser ganzen Vision von christlicher Lehre keine Spur, wohl aber Spuren unchristlicher, rein jüdischer Ideen.

Was den ganzen folgenden Theil des Buches bis zu Ende betrifft, so findet sich in demselben (105, 2) der allerdings christlich klingende Name „Sohn Gottes" für den Messias. Aber schon Dillmann[42] hat sehr richtig bemerkt, daß derselbe genügend aus dem Alten Testament erklärt werden könne. Wir weisen speziell auf Psalm 2, 7 hin. Er hat ferner hinzugefügt, daß auch die Frommen, die Auserwählten in unserem Buche selbst (26, 11) Kinder Gottes genannt würden, weßhalb denn der Name Sohn Gottes für den Auserwählten κατ' ἐξοχήν, für den Messias, auch in der That nicht mehr auffallend erscheinen kann.

Das Ergebniß dieser ganzen Untersuchung ist: Unsere Schrift ist durchaus ein Erzeugniß des Judenthums, fest auf alttestamentlichem Boden stehend, in Folge dessen nur wenig von hellenischem Element berührt; dagegen erscheint sie nicht frei von den irrthümlichen Anschauungen der spätern Zeit und enthält keine Bestandtheile christlicher Doktrin[43].

5. Die Lösung der Frage über das Vaterland des Buches Henoch ist mit dieser Erkenntniß schon eingeleitet. Der oben bezeichnete Charakter desselben weist uns mit Entschiedenheit auf das Heimathland des Judenthums, auf Palästina, als den Ort der Entstehung hin. Denn dort allein wurde mit Energie für das alte orthodoxe Judenthum gekämpft, damit es in möglichster Reinheit erhalten bliebe, während fern vom Tempel und den gelehrten Vertretern des mosaischen Gesetzes das Judenthum der Diaspora, mehr als es sich selber bewußt war, vom Hellenismus bewältigt und dem Offenbarungsglauben entfremdet erschien. Gegen diese Annahme, daß unser Buch ein Produkt Palästina's sei, hat dessen erster Herausgeber, der Engländer Laurence die astronomische Erörterung

---

[42] A. a. O. S. 325. Ebenso Lücke a. a. O. 2. Aufl. S. 120.

[43] Auch Dillmann Herzog's Realencykl. XII, 309 stellt die Behauptung auf, daß das Buch keine christlichen Bestandtheile enthalte, ohne jedoch sich auf eine eingehende Motivirung derselben einzulassen.

in c. 72[44] hervorgehoben, in welcher die größte Tageslänge auf 12 und die kürzeste Nachtslänge auf 6 Theile berechnet wird. Da für die palästinischen Breitegrade ein solches Verhältniß nicht besteht, sondern für den Landstrich zwischen dem 45. und 49. Grad nördlicher Breite, so meint Laurence hier das Heimathland des Buches suchen zu sollen. Er denkt an die nördlichen Grenzländer des kaspischen Meeres oder des Pontus Euxinus[45]. Auf diesen Einwurf antwortete sehr bald Silvester de Sacy[46] mit der Bemerkung, es sei doch auch sonst viel Unrichtiges über astronomische Verhältnisse an jener Stelle vorgetragen, und so könne man das Ganze nur für eine imaginäre Vision ansehen, welche gar nicht der Wirklichkeit habe entsprechen sollen. Diese Annahme ist bei dem überaus großen Reichthum an dunkeln Bildern in unserm Buche jedenfalls viel wahrscheinlicher, als die Krieger's[47], es habe der Verfasser seine astronomischen Kenntnisse aus nichtpalästinischen Schriften geschöpft und dann irrthümlich jene lokalen Angaben auf sein eigenes Land übertragen. Aber dennoch entsprechen die astronomischen Daten jener Stelle zu sehr wirklichen Verhältnissen, als daß sie für rein visionär gehalten werden dürften. Nur sind die nach den mangelhaften astronomischen Kenntnissen des Verfassers hervortretenden Unbestimmtheiten auf bestimmte Angaben reducirt. So ändern in jener Vision monatlich Tag und Nacht in ganz gleicher Weise um $\frac{1}{18}$ des Tages ihre Dauer, während das wirkliche Sachverhältniß dem Nichtkenner der Astronomie viel Unregelmäßiges und Unbestimmtes zu enthalten scheint. So besteht jeder Monat ganz regelrecht aus dreißig Tagen, und wird jedes Vierteljahr ein Schalttag beigefügt. Auch die Eintheilung des Tag und Nacht umfassenden Ganzen (*νυχθήμερον*) in achtzehn Theile ist

[44] Nach der Eintheilung Dillmann's, nach der des Engländers selbst in c. 71.

[45] The book of Enoch, p. XXXVII sq. Lücke Einl. in die Offenb. Joh., S. 64 trat bei. Auch dies hat er in der 2. Aufl. S. 143 wieder zurückgenommen, ohne jedoch die richtige Antwort auf die früher gebilligte Einwendung zu finden.

[46] Journal des Savants, 1822, p. 591 sq.

[47] Beiträge zur Kritik und Exegese. 1845, S. 53.

zweifelsohne unhistorisch[48]. Wäre der Verfasser bei der wirklich gebräuchlichen geblieben, so hätte er allerdings hier ganz vorzüglich das Bestimmte und Regelmäßige seiner Anordnung opfern müssen. Man war nämlich gewohnt, in allen Jahreszeiten zwölf Nachts- und zwölf Tagesstunden zu zählen, jene mit Sonnenuntergang, diese mit Sonnenaufgang zu beginnen. Als nothwendige Folge stellte sich dann heraus, daß die Dauer der einzelnen Stunden in den verschiedenen Jahreszeiten sehr verschieden war. Darum konnte man aber auch die Tages- und Nachtslänge in abstracto nicht nach der in's gewöhnliche Leben eingeführten Stundeneintheilung bestimmen, weil die Dauer dieser Stunden selbst sehr verschieden war. Für unsern Verfasser, der mit runden Zahlen die astronomischen Verhältnisse abmessen wollte, war es aus diesem Grunde nöthig, eine von der Stundenrechnung abweichende, neue Eintheilung zu erfinden, durch welche er annähernd in runden Zahlen das Verhältniß zwischen Tages- und Nachtslänge auszudrücken gedachte. Um etwa dann bei dieser Eintheilung annäherungsweise die Durchschnittszeit einer Stunde zu erhalten, zählte er achtzehn Theile auf das ganze *νυχθήμερον*, welche er wohl mit Absicht nie Stunden genannt hat. In diesem so ganz abgerundeten System mochte es denn auch passend, wenngleich der Wirklichkeit nur ungenau entsprechend sein, die kürzeste Nacht, wie auch ausdrücklich beigefügt wird, doppelt so kurz sein zu lassen, als den längsten Tag und umgekehrt. An die genaue astronomische Beobachtung unter irgend einem Grad nördlicher Breite ist hierbei gar nicht zu denken.

Die Wichtigkeit der Frage, ob unser an theologischem Inhalt so reiches Buch dem palästinensischen Judenthum angehöre, wird die Ausführlichkeit entschuldigen, mit welcher wir den von Laurence gemachten Einwand besprochen haben. Wir schließen mit Dillmann's Bemerkung, daß nicht allein der ganze Geist, die Denk-

[48] Wie es Hoffmann das B. Henoch II, 599 wahrscheinlich vorkommen kann, daß diese Eintheilung damals allgemein gebräuchlich gewesen sei, läßt sich nicht begreifen, da uns kein einziges Beispiel davon sonst bekannt ist. Richtig erklärt Dillmann das B. Henoch, S. 225 auch diese Eintheilung für rein imaginär.

weise, welche unsere Schrift offenbart, die genaue, umfassende Kenntniß und die Art der Behandlungsweise des Alten Testamentes auf Palästina als den Ort der Entstehung hinweist, sondern auch die genaue Bekanntschaft mit den Oertlichkeiten Palästina's, die zärtliche Vorliebe für dieses Land [49].

6. Bestätigt wird die fragliche Annahme noch durch den Umstand, daß sich mit großer Sicherheit die hebräische oder aramäische Sprache als die Originalsprache des Buches erkennen läßt. Dasselbe ist uns allerdings nur nach dem äthiopischen Texte bekannt. Aber sowohl dieser, wie die schon früher veröffentlichten Fragmente eines griechischen Textes lassen auf das Vorhandensein einer hebräischen oder aramäischen Grundschrift schließen [50]. Wenn nun auch die hebräisirende Diktion einer Schrift zumal aus jener Zeit nicht sofort ihren hebräischen oder aramäischen Ursprung voraussetzt, so dürfen wir doch in unserm Falle einen solchen Schluß mit ziemlicher Sicherheit machen, da mehre andere Gründe für die Annahme einer hebräischen Originalschrift hinzukommen. Laurence [51] hat nämlich mit Recht behauptet, daß die Hinweisungen des jüdisch-kabbalistischen Buches Sohar auf unsere Schrift als auf einen sorgfältig aufbewahrten Schatz des Judenthums für das Vorhandensein eines hebräischen oder aramäischen Originals Zeugniß ablegten, weil in einem solchen ächt jüdischen Werke gewiß über ein griechisches Produkt kein so sehr anerkennendes Urtheil würde gefällt worden sein. Ferner lassen sich die Engelnamen und selbst manche andere Benennungen, wie die des Ost- und Südwindes, nach der in unserm Buche gegebenen etymologischen Erläuterung nicht auf das Griechische, wohl aber auf das Hebräische zurückführen. Den von

---

[49] B. Henoch, S. LI.

[50] Allerdings hat Lücke Einl. in die Offenb. Joh., S. 65 aus den bei Syncellus aufbewahrten griech. Fragmenten die Existenz einer griech. Urschrift folgern wollen. Vgl. dagegen Dillmann B. Henoch, S. LII. Schon J. Scaliger (In Chron. Euseb. p. 405) hat auf die hebräisirende Diktion der griech. Fragmente hingewiesen. Neuestens nimmt nur der sich in Sonderbarkeiten gefallende Volkmar (Zeitschr. der D. M. G. 1860, S. 131) die griech. Abfassung des B. an, während Lücke in der 2. Aufl. S. 144 diese Annahme zurückgezogen hat.

[51] The book of Enoch, p. XXI sqq.

dem Engländer Murray[52] angegebenen fügt Dillmann noch die Ableitung des Namens Noe von „Uebrig sein" (106, 18) und „Erfreuen" (107, 3) bei, welche auf das hebräische Zeitwort נוח hinweist[53].

Von allen Seiten sehen wir demgemäß die Annahme bestätigt, daß unsere Schrift von einem frommen Juden Palästina's in der dem profanen, heidnischen Griechisch gegenüber hochangesehenen heiligen Nationalsprache der Juden abgefaßt wurde. Es übrigt noch, die Zeit zu ermitteln, in welcher dieses äußerst lehrreiche Schriftstück entstand.

7. Die Untersuchung über die Abfassungszeit des Werkes ist bei der Dunkelheit des Inhaltes und dem Mangel an äußern Zeugnissen an sich schon schwierig. Sie wird außerdem noch erschwert durch den Umstand, daß mehre Schriften zu unserm jetzigen Henochbuche zusammengesetzt sind, die einzelnen Bestandtheile aber ihrem Umfange nach nicht sicher ermittelt werden können. Indessen wird die hieraus erwachsende Schwierigkeit insofern wieder vermindert, als man wohl ohne Gefahr annehmen darf, daß die einzelnen Stücke des Buches nicht lange nacheinander entstanden[54]. An schriftstellerischem Werthe allerdings ungleich, athmen dieselben doch ganz denselben Geist; nicht in allen Punkten mit einander übereinstimmend, sind sie gleichwohl von einander abhängig. Eine Schrift scheint die Nachbildung der andern zu sein. Diese Gleichheit der geistigen Richtung, welche schon durch die Möglichkeit einer Verbindung sich hinreichend kund gibt, setzt wenigstens im Allgemeinen dieselben religiös-nationalen Verhältnisse voraus; und in der That finden wir auch eine wesentliche Weiterbildung irgend eines Lehrstückes, ein philosophisches oder theologisches Fortschreiten in den verschiedenen Theilen des Buches nicht vor. Alle gehören demge-

---

[52] Enoch restitutus. London 1836, Introd. dissert. p. 33.

[53] Buch Henoch, S. LII.

[54] Dies ist auch die fast allgemeine Ansicht der Kritiker, obgleich in der Zeitangabe selbst sehr große Verschiedenheit herrscht. Vgl. z. B. Dillmann B. Henoch, S. XLIV ff. und L, Köstlin Theol. Jahrb. 1856, S. 275 und 383 f., Ewald a. a. O. S. 175. 177. 179.

mäß Einer Periode des Judaismus an. Sollte die Erwägung aller innern Gründe zu demselben Ergebnisse führen, so wäre das sehr erwünscht, und eine Bestimmung des Umfanges der einzelnen Stücke, wenigstens für unsern Zweck, entbehrlich.

Die spezielle Untersuchung über die Abfassungszeit wird in engere Grenzen gewiesen durch den Charakter und die Tendenz unserer Schrift. Sollte sie wirklich, wie wir angenommen haben, eine Festigung jüdischer Weltanschauung bilden gegenüber dem einbrechenden Hellenismus, so wäre damit im Ganzen und Großen auch die Zeit ihrer Entstehung bestimmt. Wir müßten sie für ein Produkt der letzten vorchristlichen Jahrhunderte halten. Aber selbst diese so allgemeine und anspruchslose Zeitangabe ist nicht unbestritten. Und wir dürfen gerade die derselben gegenübergestellte Behauptung nicht stillschweigend übergehen, da die Richtigkeit der einen oder der andern für unsern Zweck sehr schwer in die Wagschale fällt. Volkmar hat nämlich die Entdeckung gemacht, das Buch sei nicht in der vorchristlichen Zeit entstanden, sondern erst nach Christi Geburt; es sei nicht gegen den Hellenismus gerichtet gewesen, sondern gegen das Christenthum, es gehöre den Kreisen des verbissensten Christusfeindes, R. Akiba's, an und sei muthmaßlich von R. Simon Ben Jochai oder Ben Azai verfaßt als Aufruf zur Theilnahme an dem Aufstande Bar Kochba's unter dem Kaiser Hadrian[55]. Es ist leicht begreiflich, daß viel darauf ankommt, ob die Schrift vor Christus oder nach Christus entstand, weil nach Christi Geburt, zumal aber nach der Zerstörung des Tempels und Jerusalems unter Titus die jüdischen Religionsanschauungen wesentliche Veränderungen erlitten. Im erstern Falle hätten wir, wie früher vorausgesetzt ward, an ihr ein äußerst wichtiges Dokument zur Beurtheilung des Judenthums in der unmittelbar vorchristlichen Zeit. Die Richtigkeit der Volkmar'schen Behauptung angenommen, dürften wir hingegen das Buch nur

---

[55] Zeitschr. der D. M. G. 1860, S. 99. 126 ff. Auch J. C. K. Hofmann (Zeitschr. der D. M. G. 1852, S. 89 ff.) läßt das B. erst nach der Zerstörung Jerusalems abgefaßt sein. Vgl. dagegen Dillmann das B. Henoch, S. XLVII ff.

indirekt und nicht ohne große Vorsicht als Erkenntnißquelle des vorchristlichen Judenthums benutzen. Glücklicher Weise aber ruht diese Behauptung auf gar zu willkürlichen Annahmen, als daß wir bei der Fällung des Urtheils auch nur einen Augenblick im Zweifel sein könnten [56].

Den Aufruf zum Aufstande gegen Hadrian liest Volkmar aus zwei Stellen heraus, deren eine ganz notorisch dem Zusammenhange nach von dem Wiederaufbau des Tempels nach der Zerstörung durch Nabuchodonosor redet (89, 72 f.), während an der andern ebenso klar die Darstellung des letzten Gerichtes begonnen wird (90, 20 f.). Wenn Volkmar die Entwicklung der Engel- und Dämonenlehre, wie sie uns in dem Buche entgegentritt, als Kriterium der Abfassung im zweiten christlichen Jahrhundert behandelt, so enthält dies Verfahren eine Behauptung, für welche der Beweis einstweilen noch im Rückstande ist [57].

Freilich hat Volkmar seine Ansicht auch durch die Erklärung der Vision von den siebzig Hirten (89, 59 ff.) zu begründen versucht; aber ebenfalls umsonst. Siebzig Hirten werden nämlich nach jenem Gesichte berufen, das Volk Israel zu weiden mit Grausamkeit und Blutdurst. Es sind dies, wie aus der Beschreibung der Hirten selbst und aus dem ganzen geschichtlichen Zusammenhange hervorgeht, die fremden Herrscher, welche das Volk unterjochen [58]. Eine Zeit lang vor der ersten Zerstörung des Tempels beginnt

---

[56] Wir brauchen darum zu ihrer Widerlegung nicht auf das bekannte Citat im Briefe Judä v. 14 f., auf Ep. Barn. c. 16 (vgl. Hen. 89, 56) und Eupolemus bei *Euseb.* praep. Evang. IX, 17, 8 f. hinzuweisen, um die vorchristliche Existenz des B. gegen Volkmar zu erhärten.

[57] Volkmar hat wohl die maccab. Zeit zu gut gekannt, um den Grund seines Recensenten in der Zeitschr. für luth. Theol. Leipzig 1865, I, 124 hinzuzufügen, daß wegen des stellenweise geschraubten und unjüdischen Geistes das Buch nicht in jene, sondern in eine spätere Periode zu versetzen sei.

[58] Die von Laurence, Hoffmann, Gfrörer, Krieger und Lücke aufgestellte Erklärung, nach der unter den 37 ersten Hirten die Könige des Reiches Israel verstanden wären, verstößt ganz gegen den Text und ist schon von Dillmann B. Henoch, S. 272 mehr, als nothwendig war, widerlegt worden.

ihre Herrschaft [59]. Jeder Hirt regiert dann „seine Zeit lang", weßhalb (89, 72) bestimmt von zwölf Stunden gesprochen wird, während welcher die Hirten Israel weideten. Diese 12 Stunden reichen bis zum Beginn des babylonischen Exils. Es sind jedenfalls hiermit zwölf Zeiten der Regierung gemeint, d. h. die Regierungszeit von zwölf Herrschern. Nach 90, 1 kommen zu diesen zwölfen noch andere 23, so daß die Zahl 35 (37?) voll wird. Nun beginnt eine neue Periode mit einer gleichen Anzahl von Hirten. Während früher, unter den ersten 35 Hirten die Schafe, d. i. Israel, den Löwen, Wölfen, Tigern, Schakalen Preis gegeben war, finden sich jetzt die Vögel des Himmels, Adler, Geier, Weihen, Raben ein, die Schafe zu beschädigen. So vergeht wieder zunächst die Zeit von 23 Hirten (90, 5), bis die Periode der 12 letzten Hirten erscheint, und darnach das Gericht (90, 17 ff.) [60].

---

[59] Vgl. 89, 59 mit v. 66. Dillmann rügt es daher mit vollem Rechte in der Ztschrft. der D. M. G. 1861, S. 130, daß Volkmar die Herrschaft der Siebzig erst mit dem Jahre 588, dem der Zerstörung Jerusalems beginnen läßt.

[60] Laurence (l. c. p. XXIV) liest (90, 1) 37, Dillmann B. Henoch, S. 273 schwankt zwischen 36 und 37; beide korrigiren sehr richtig die Zahl in 35, und Letzterer behauptet, daß in der äthiopischen Bibelübersetzung die Verwechslung der betreffenden Zahlzeichen notorisch vorkomme. Daß nicht, wie Hoffmann B. Henoch I, 24. II, 741 und Lücke 2. Aufl. S. 129 unbegreiflicher Weise behaupten, 37 beizubehalten ist, zeigt die Addition der angegebenen Zahlen, welche dann nicht 70 Hirten, sondern 72 ergeben würde. Auch würde dadurch die Symmetrie 12 + 23 (= 35 nicht 37) + 23 + 12 in der ersten Hälfte gestört. Leere Deklamationen, wie die Volkmar's (in Hilgenfeld's Zeitschr. für wiss. Theol. 1862, S. 74): „Der äthiopische Henoch sagt durch jede Zahl wie jedes Wort, daß ihm die 70 Hirten 37 + 35 Jahrzehnte sind" vermögen aus 70 nicht 72 zu machen. Wenn er (Zeitschr. der D. M. G. 1860, S. 106) behauptet mit Hinweisung auf Ex. 24, 1 (vgl. die LXX) und Luk. 10, 1, daß in der Bibel 70 mit 72 auch sonst verwechselt werde, so widerlegt ihn glücklicher Weise unser Text selbst, der (90, 5) die vorher erwähnten 35 (nicht 37) und 23 zu 58 zusammenzählt. Da aber auch n der Bibel nicht 58 für 60 gelten kann, so muß (a. a. O. S. 113) die Apokalyptik mit „einem verhüllenden Widerspruch" herhalten. Sie hat also wohl, eine jüdische Sphinx, den Kritikern des neunzehnten Jahrhunderts ein Räthsel aufgegeben, zu dessen Lösung sie umsonst ihren ganzen Scharfsinn aufwenden sollten.

Es wäre nun eine sehr vergebliche Mühe, obgleich sich Manche derselben unterzogen haben, die 70 Hirten genau ermitteln zu wollen. Wie schon die symmetrische Zahlenangabe lehrt, ist das Ganze wiederum in den genaueren, willkürlich abgerundeten Bestimmungen visionär und nur im Allgemeinen den historischen Verhältnissen entsprechend. Diese Annahme, welche wir in ähnlicher Weise bei der Erklärung von Henoch's astronomischem Systeme machen mußten, beruht auf einer verständigen Würdigung des apokalyptischen Charakters unserer Schrift. Am klarsten ist dieses Sachverhältniß von Dillmann[61] erkannt worden, während J. C. K. Hofmann auch von jenem richtigen Gedanken ausgeht, bei der Anwendung desselben aber wieder durch den Versuch, Alles genau zu bestimmen, irre geführt wird[62]. Ebenso und noch schlimmer hat Volkmar geirrt, wenn er die 72 Regierungs-Zeiten[63] zu Jahrzehnten berechnet, mit 588 v. Ch. sie beginnen läßt, und so als Endpunkt richtig 132 n. Ch. erhält[64]. Ganz genau sollen auch in 90, 1 die 37 Zeiten (Jahrzehnte) von 588 an gerechnet den Anfang der Seleucidenherrschaft, das J. 218, ergeben[65]. Im höchsten Maß künstlich wird denn endlich auch der Anfang der Römerherrschaft über die Juden ermittelt[66].

Die zwölf letzten Hirten sind hiernach Augustus und dessen Nachfolger bis Hadrian, wobei denn die Usurpatoren Galba, Otho

---

[61] B. Henoch, S. 271 ff.

[62] Zeitschr. der D. M. G. 1852, S. 88 begeht er z. B. den wesentlichen Irrthum, in 90, 5 die 23 Hirten 58 Zeiten lang regieren zu lassen, diese dann zu 7 Jahren zu rechnen und von der Zerstörung Jerusalems, 70 n. Ch. zurück zu datiren. So erhält er das J. 336 v. Chr., welches er als das Antrittsjahr der Griechenherrschaft unter Alexander dem Großen an jener Stelle bezeichnet findet. Vgl. gegen ihn Dillmann Henoch, S. XLVII f.

[63] Vgl. oben die Anmerk.

[64] Zeitschr. für wiss. Theol. 1861, S. 111 f.

[65] Zeitschr. der D. M. G. 1860, S. 105.

[66] Ebendas. S. 112 f. Es fängt allerdings hiebei dem Kritiker selbst einmal an zu schwindeln, da er von der hohen Zinne seines Hypothesenbaues auf die schlichten Textesworte herabblickt; er tröstet sich aber bald wieder mit der Erinnerung an den sphinxartigen Charakter der Apokalyptik. Eine treffliche Widerlegung dieser bodenlosen Hypothesen hat Dillmann gegeben in der Ztschr. der D. M. G. 1861, S. 129 f.

und Vitellius, wahrscheinlich zur Strafe für ihre Anmaßung, es sich müssen gefallen lassen, für Einen Kaiser zu gelten [67].

Auch Volkmar's unermüdlicher Bekämpfer Hilgenfeld hat sich zu unrichtigen, weil zu speziellen, Deutungen verirrt. Er nimmt die Zeiten für Jahrsiebte, kömmt so mit der Beibehaltung der Leseart 36 in 90, 1 bis auf die Thronbesteigung Alexander's des Großen, genau bis zum Jahre 336, und wird durch die folgenden 23 bis auf den Regierungsantritt des Antiochus Epiphanes geführt, genau bis zum Jahre 175 v. Chr. Die zwölf letzten Hirten sind denn Antiochus Epiphanes bis Antiochus IX. Kyzikanus [68].

Nach gewohnter Weise seiner Sache übermäßig sicher, weiß Ewald [69] die 70 Hirten genau anzugeben. Die zwölf ersten sind die fünf assyrischen Könige von Phul bis auf Asarhaddon, nebst den drei Chaldäern und den vier ägyptischen Necho bis Amasis. Die 23 folgenden gehören der persischen Zeit an und sind nach dem Verzeichnisse Manetho's zu zählen. Die zweite Hälfte füllen 23 macedonisch-griechische Herrscher und die 12 Seleuciden [70].

Allen diesen Versuchen gegenüber veranlaßt uns der Charakter der jüdischen Apokalyptik, sowohl auf ganz detaillirte, bis auf das Jahr bestimmte Zeitangaben, als auch auf genaue Geschichtsdarstellung mit Hervorhebung aller einzelnen Herrscher zu verzichten. Nur im Ganzen treffen die Zahlen in der Wirklichkeit zu, und nur die hervorragendsten Persönlichkeiten sind in den Zügen der Vision wiederzuerkennen. Worauf es uns bei der ganzen Untersuchung ankömmt, ist, herauszufinden, bis zu welchem Zeitpunkt die historische Darstellung fortgeführt wird, weil wir eben damit bei der Abfassungszeit des Buches selbst angelangt wären. 89, 72 wird nun

---

[67] A. a. O. S 110.

[68] Zeitschr. für wiss. Theol. 1861, S. 214 ff., ebend. 1862, S. 43; vgl. Jüdische Apokalyptik, S. 145. Vgl. gegen diese Annahme, welche schon Köstlin (Theol. Jahrb. 1856, S. 275) gemacht hatte, Volkmar Zeitschr. für wiss. Theol. 1861, S. 112, ebendas. 1862, S. 59 f.

[69] A. a. O. S. 155 ff.

[70] Die Deutung Krieger's, welche auch von Lücke 2. Aufl. S. 130 ff. adoptirt wurde, und sich ebenfalls zu viel in's Spezielle verliert, ist schon durch das oben über die genaue Gliederung der Vision Gesagte abgewiesen.

im Texte selbst klar genug gesagt, daß die 12 ersten Hirten regierten bis zum Wiederaufbau Jerusalems unter Cyrus. Die Regierung der folgenden 23 wird nicht besonders charakterisirt. Nach ihrer Beendigung aber nimmt die Geschichte Israels ein anderes Aussehen an. Andere Hirten treten nun auf, und statt der reißenden Vierfüßler finden sich Raubvögel ein, die Schafe zu Grunde zu richten. Jedem Vorurtheilsfreien muß es einleuchten, daß hier von dem Uebergange der Herrschaft über die Juden von den asiatischen Völkern auf die europäischen, zuvörderst auf das macedonische Imperium die Rede ist. An bestimmte Jahreszahlen ist natürlich auch hier wieder nicht zu denken.

Unter den folgenden 23 Hirten sind aber nicht ausschließlich macedonische Herrscher zu verstehen, sondern überhaupt die Fürsten der griechisch-orientalischen Reiche, auch derer, welche aus dem auseinanderfallenden macedonischen Weltreiche sich bildeten. Denn die verschiedenen Arten von Raubvögeln sollen wohl verschiedene Völkerschaften bezeichnen. Die kleinen Lämmer, welche nach 90, 6 geboren werden, sind, wie wir bereits erkannten, die Frommen, die in den bedrängnißvollen Zeiten der Seleucidenherrschaft als die orthodoxe, nationale Partei den Kampf gegen die Unterdrücker begannen. Bis hierher stimmen wir mit Dillmann überein, wollen ihn aber nun allein in Ewald's Fußstapfen treten lassen und unsere eigenen Wege wandern. Sonderbarer Weise nämlich nehmen Beide [71] an, die Anfänge der maccabäischen Kämpfe, die Heldenthaten des Judas Maccabäus, unter den Juden so hoch gefeiert als die Grundlage der letzten Periode nationaler Selbstständigkeit, seien in unserm Buche fast ganz mit Stillschweigen übergangen. Erst unter Johannes Hyrkanus soll (nach dieser Erklärung des v. 10) eine Theilnahme des Volkes an dem Patriotismus der Frommen zu Tage getreten sein, während doch schon dessen Vater Simon von Demetrius 141 v. Chr. als Fürst bestätigt, und sogar ein Jahr vorher die Freiheit des jüdischen Volkes anerkannt wurde. Völlig im Widerspruche mit dieser historischen Thatsache steht auch die

---

[71] Dillmann B. Henoch, S. 277, Ewald Gesch. des Volkes Israel. Gött. 1864. 3. Ausg. 4. Bd. S. 455 ff.

Dillmann'sche Deutung des Bildes, in welchem ein unüberwindlicher Vertheidiger des jüdischen Volkes, der letzte vor der Ankunft des Messias, als „großes Horn" erscheint. Noch nach dem Hervorsprossen dieses großen Hornes (nach Dillmann Joh. Hyrkanus!) werden die Schafe immerfort zerrissen; die Raben (nach Dillmann's richtiger Erklärung die Syrer!) versuchen umsonst dasselbe wegzuschaffen (v. 11 ff.). Schließlich scheitert jene Auffassung daran, daß nach jener Vision dieser gewaltige Vorkämpfer des Judenthums die Offenbarung erhält, seine Hülfe (der Messias) sei endlich herabgekommen, und dann der völlige Triumph des jüdischen Volkes und das Gericht über die Feinde (als etwas nun Bevorstehendes) geschildert wird. Nicht allein konnte ein orthodoxer Jude sich unter Hyrkanus den Messias nicht vorstellen, sondern auch nicht einmal dessen Regierungszeit für die Zeit des messianischen Heiles ansehen. Es war wenig jüdisch, daß nach langen, heißen Kämpfen für die nationale Freiheit Simon von der feindlichen, heidnischen Macht sich in seinem Fürstenthum bestätigen ließ. Sollte unser Buch, ein Produkt national-orthodoxer Geistesrichtung, einen solchen Sieg feiern als den höchsten, entscheidenden Triumph des Judenthums über die „Völker"?

Die Gründe, welche Dillmann gegen die andere Deutung geltend macht, nach welcher das große Horn den Judas Maccabäus bezeichnen soll, sind nichtig. Das Eine von den Lämmern, welches nach 90, 8 von den Raben weggenommen wird, kann sehr füglich der Hohepriester Onias III. sein, welcher unter einer Reihe gottvergessener Amtsgenossen seine Treue gegen das Judenthum 176 v. Chr. büßen mußte. Nach Antiochien gelockt, wurde er daselbst gemeuchelt. Zu dieser Erklärung paßt sehr gut der ganze Zusammenhang. Jenes Ereigniß wird nämlich erwähnt, da eben von der Partei der Frommen als einer neu entstandenen die Rede war, und ehe noch von dem allgemeinen Aufstande der jüngern Generation gesprochen wird. Daß für die letzten Hirten bei unserer Annahme kein Raum bleibe, wie Dillmann meint, ist unrichtig, da die Zahlen nur symmetrisch geordnet sind. Lassen wir den letzten Abschnitt etwa mit Antiochus dem Großen (224—187) beginnen, wozu die Erwähnung des Hohenpriesters Onias an jener Stelle

schön passen würde, so folgen doch noch Seleukus Philopator, Antiochus Epiphanes, Antiochus Eupator, Demetrius Soter, zahlreiche Usurpatoren, wie Nikanor, Gorgias, Ptolemäus, Lysias, Bacchides, wenn wir die ptolemäischen Könige jener Zeit nicht hinzurechnen, unter denen die Juden in Aegypten standen. Die Periode bis zu den Kämpfen des Judas Maccabäus ist also keineswegs für die letzten Hirten zu kurz.

Wenden wir die Vision weiter im Speziellen auf die erste Geschichte der maccabäischen Kämpfe an, so springt das Zutreffende von selbst in die Augen. Die Lämmer, welche oben als neu geboren geschildert wurden, erhalten allmählig Hörner, d. h. sie erstarken, werden aber von den Raben (den Syrern) überwunden, bis ein großes Horn aufsproßt, Judas Maccabäus. Wenigstens die Jungen unter den Schafen (die jüngere, muthige Generation) sammeln sich um jenes Lamm mit dem großen Horne. Die Feindseligkeiten gegen die Schafe dauern fort; aber vergebens kämpfen die Raben gegen jenes große Horn. Wenn die Raben dann gegen dieses unüberwindliche Horn zu Hülfe gerufen werden (v. 13 f.), so ist hiermit deutlich genug der Sieg des Judas über Nikanor angedeutet[72]. Jenes junge, gehörnte Lamm aber muß noch immer streiten, und es ruft, daß ihm seine Hülfe (der Messias) kommen möge. Es wird ihm angezeigt, daß seine Hülfe herabgekommen sei, während es noch stets im Kampfe steht. Nun schlägt der Herr, wohl gemerkt, mitten im Streite noch, mit dem Stabe des Zornes auf die Erde, daß sie zerreißt, und alle Raubvögel fallen von den Schafen herab und werden von der Erde verschlungen. Die Vierfüßler werden mit dem Schwerte überwunden, und das Gericht beginnt. Daß die völlige Ueberwindung der Feinde für den Verfasser noch in der Zukunft liegt, versteht sich, wie bei den messianischen Weissagungen des Alten Testaments, von selbst. Derselbe sieht also die Kämpfe des Judas Maccabäus noch in vollem Gange und hält in der Gluth seiner Sehnsucht nach dem Messias, wie sie

[72] Diese Hinweisung ist so auffällig, daß selbst Dillmann a. a. O. an 2. Macc. 6, 8 ff., 1. Macc. 3, 7. 6, 53 und c. 5, an 1. Macc. 7, 41 f., 2. Macc. 15, 8 ff. bei dieser Stelle erinnert.

alle frommen Gemüther in der maccabäischen Zeit in Folge der großen Bedrängnisse erfüllte, die Ankunft des Erwarteten zur Rettung des auserwählten Volkes, zum Gerichte über die Sünder für sehr nahe bevorstehend.

Nach dieser Darlegung wäre die Abfassung des Buches, wenigstens dieses Theiles desselben, in die letzte Lebenszeit des Judas Maccabäus zu verlegen. Er ist noch am Leben, hat aber schon lange gekämpft. Damit kämen wir bis gegen das Jahr 160, nicht wie Dillmann will[73], gegen 115 — 110 v. Chr. herab.

Sehen wir nach, wie hierzu die übrigen Angaben des Buches stimmen. Nach c. 56 sind die Medoparther eine gefährliche Macht für Palästina. Dillmann selbst gibt zu, daß sie längere Zeit schon die erste Macht im Nordosten Palästina's gewesen seien; aber mit Ewald meint er[74], erst durch den unter Hyrkanus entstandenen Krieg der Syrer gegen die Parther sei die eigentliche Aufmerksamkeit der Palästinenser auf dieselben gelenkt worden. Als ob dies ein Grund wäre für die Annahme, daß jene Stelle erst damals geschrieben worden sei. Auf etwas mehr oder weniger Bekanntsein kömmt es doch wohl nicht an[75].

Was den Inhalt der sogenannten Wochenapokalypse betrifft, so ist er viel zu allgemein, um den Streit zwischen Dillmann-Ewald und den Vertretern unserer Annahme entscheiden zu können.

Nach Analogie der bekannten Danielischen Vision ist nämlich auch in unserer Schrift von Jahrwochen die Rede; d. h.: die Zeit bis zur Ankunft des Messias wird in Perioden eingetheilt, die nach ihrem Charakter einzeln beschrieben sind. Diese Perioden werden Wochen genannt, und es fragt sich nun für unsern Zweck, ob sich aus der Berechnung derselben ein Schluß machen lasse auf die Abfassungszeit der Schrift.

Mit vollem Rechte behauptet Dillmann[76] gegen Hofmann[77],

---

[73] A. a. O. S. XLIV.

[74] Ebendas.

[75] Dasselbe gilt auch von der Ansicht Lücke's 2. Aufl. S. 125, daß in jener Stelle auf die Zeit nach dem Siege der Parther über Crassus (53 v. Ch.) hingewiesen sei.

[76] Buch Henoch, S. 298.

[77] Zeitschr. der D. M. G. 1852, S. 89. Zugleich ist dadurch auch Wie-

daß die Jahrwochen nicht die gleiche Anzahl von Jahren umfassen, vielmehr sind dieselben, wie er überzeugend nachgewiesen hat, allgemeiner nach Generationen vertheilt. Nach der weitern, richtigen Annahme Dillmann's lebt der Verfasser unseres Buches am Ende der siebten Woche[78]. Theils deutet er dies durch die Erwähnung der siebenfachen Belehrung an, welche damals über die ganze Schöpfung den Auserwählten ertheilt worden sei (93, 10), theils geht es daraus hervor, daß in der achten Woche, also unmittelbar nachher das Gericht erfolgt (91, 12). Auch nach dem oben Gesagten wird ja von dem Verfasser die Ankunft des Messias und das mit ihr verbundene Gericht als eben bevorstehend erwartet. Wenn Dillmann nun auf die letzten Wochen je 14 Geschlechter rechnet, so ist das bei der sechsten Periode wohl begründet, aber für die folgende, auf welche es eben hier ankömmt, sehr fraglich. Die Richtigkeit dieser Annahme aber vorausgesetzt, muß Dillmann mehre Hypothesen machen, um mit dem Ende der siebten Woche bis auf Johannes Hyrkanus zu kommen. Zunächst sollen die 14 Geschlechter gerade nach der Aufeinanderfolge der Hohenpriester gerechnet werden, Jason, Menelaos und Alkimos sollen als Griechenfreunde nicht mit in Betracht kommen, die nun wahrscheinlich folgende Vakatur wird ebenfalls überschlagen, oder vielmehr diese ganze nicht durch rechtmäßige Hohepriester bezeichnete Zeit soll für Eine Generation gelten. Die Hasmonäer Jonathan und Simon werden wieder nur für Eine Generation gezählt, und so bildet denn endlich nach vielen Nöthen Johannes Hyrkanus richtig das 14. Geschlecht. Daß mit einer solchen Herleitung nichts bewiesen werden könne, ist selbstverständlich. Aufrichtig gesprochen, sind wir nicht mehr im Stande, die über die 7. Woche mitgetheilten Einzelnheiten sicher zu deuten. Der einzige Schluß, den wir aus der Wochenapokalypse auf die Abfassungszeit unseres Buches machen können, ist der, daß der Verfasser die messianische Zeit für nahe bevorstehend gehalten, und daß er da-

---

seler (die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel. Göttingen 1839, S. 170) widerlegt, der sich schon für die von Hofmann entwickelte Ansicht ausgesprochen hatte.

[78] So auch Lücke 2. Aufl. S. 134.

durch dieselbe Geistesrichtung und Gemüthsstimmung offenbart habe, welche wir besonders stark in der Zeit der maccabäischen Kämpfe ausgebildet finden.

Wir dürfen demgemäß bezüglich der Bestimmung der Abfassungszeit bei unserer frühern Annahme bleiben, daß das Buch in den ersten Zeiten der maccabäischen Kämpfe entstanden sei. Zunächst haben wir allerdings diese Erkenntniß nur in Betreff des Theiles gewonnen, zu welchem die besprochene Hirtenvision gehört. Da aber die einzelnen Stücke des Buches, wie wir sahen, derselben Geistesrichtung und derselben Periode angehören, und auch die Wochenapokalypse auf jene Zeit hinzuweisen scheint, so können wir ohne Gefahr jene Annahme auf das Ganze übertragen. Um also nicht auf Kosten der Gewißheit zu viel zu behaupten, stellen wir als Ergebniß der ganzen Untersuchung hin: Das Buch Henoch entstand im Anfange der Maccabäerkämpfe in Palästina; es ward verfaßt im Geiste des orthodox-nationalen Judenthums zur Abwehr heidnischer Religions- und Weltanschauung. Spezifisch essenische oder christliche Elemente finden sich in demselben nicht.

2. Das Psalmbuch Salomo's.

1. Länger bekannt, aber weniger durchforscht als das Buch Henoch, ist das Psalterium Salomo's. Diese Schrift besteht aus 18 Psalmen, die, ganz den Charakter alttestamentlicher Poesie an sich tragend, die Leiden des auserwählten Volkes beklagen und mit dem Bekenntniß menschlicher Sündhaftigkeit die heißeste Sehnsucht nach der Befreiung von den Feinden und dem messianischen Heile verbinden. Aus einem im Jahre 1615 von Konstantinopel nach dem Occident geschickten Manuskript ward sie zuerst von de la Cerda edirt[79]. Dessen Ansicht, daß Salomo der Verfasser sein könne, ist schon sechzig Jahre später widerlegt[80] und dann von keinem besonnenen Forscher wieder aufgegriffen worden. Bei den Neuern kom-

---

[79] Adversaria sacra. Lugduni 1626. Mit den Prolegomenen und Scholien des Herausgebers ist der Text abgedruckt bei *Fabricius* Cod. apocr. V. T.

[80] *De la Cerda* Scholia in Ps. bei *Fabricius* Cod. apocr. V. T. p. 976 sq. Gegen ihn *Neumann* De psalter. Salom. Wittenb. 1687.

men hauptsächlich nur die Fragen in Betracht, ob die Schrift griechisch oder hebräisch, ob sie vor Christus oder nach Christus abgefaßt wurde. Für die griechische Abfassung hat sich Huet ausgesprochen[81]. Dagegen nehmen Movers[82], Dillmann[83], Ewald[84] und Delitzsch[85] das Hebräische als Ursprache des Büchleins an. Letzteres ist richtig, weil die Sprache zu hebräisirend erscheint, als daß die Schrift griechisch, wenn auch von einem jüdischen Hellenisten, verfaßt sein könnte. Außerdem wird auch jene Annahme bestätigt durch das, was sonst über Entstehung und Tendenz der Psalmensammlung zu vermuthen ist.

2. Einen christlichen Verfasser hat die Schrift jedenfalls nicht gehabt, wie Grätz[86] behauptet. Denn sie trägt, vielleicht mit Ausnahme von zwei Stellen, 17, 33—51 und 18, 6—10, einen durchaus jüdischen Charakter und hat spezifisch jüdische Gedanken und Anschauungen zum Inhalt. Hierdurch bleibt also einstweilen die Frage nach der Abfassungszeit noch offen. Sehen wir zu, ob sie vielleicht durch den Inhalt selbst erledigt wird.

Von jeher haben die Psalmen in bedeutendem Ansehen gestanden, und maß man ihnen ein hohes Alter bei. In einer Wiener Handschrift stehen sie zwischen der Weisheit Salomo's und dem Buche Sirach. Im Codex Alexandrinus finden sie sich allein aus der ganzen Apokryphenliteratur als Anhang zum Neuen Testament[87]. Es beruht diese Anordnung auf dem richtigen Gefühle, daß das Psalmbuch aus der spätern Periode des Judenthums stamme und in die der neutestamentlichen Offenbarung überleite. Bezüglich der Abfassungszeit denkt nun Ewald[88], dem hier, wie auch sonst öfters, Dillmann allzu sklavisch folgt, speziell an die Zeit des Antiochus

---

[81] Dem. Evang. IV, 397.
[82] Kirchenlexikon von Wetzer und Welte. I, 340.
[83] Herzog's Realencykl. XII, 305.
[84] Gesch. des Volkes Isr. IV. 3. Ausg. Göttingen 1864, S. 392.
[85] Commentar über den Psalter. Leipzig 1860. II, 381.
[86] Gesch. der Juden III, 489.
[87] S. Dillmann in Herzog's Realencyklopädie XII, 306.
[88] Jahrb. der bibl. Wissensch. III, 232, Gesch. des Volkes Isr. IV, 392 (3. Ausg.).

Epiphanes. Er stützt sich dabei auf die Erzählung, daß die Abtrünnigen Tempel und Altar befleckten (1, 8. 2, 3. 8, 12—14), daß nach 8, 26 der Bedränger Israels von den Grenzen der Erde herbeikomme, und daß dieser, wie Ewald glaubt, 17, 22 König genannt werde. Aber oft ist Tempel und Altar von den abtrünnigen Israeliten befleckt worden, zumal damals als bei der Belagerung Jerusalems durch Pompejus von einer Partei dem Feldherrn die Thore der Stadt bereitwillig geöffnet wurden. Von einer ersten Befleckung, wie Ewald vorgibt, ist an allen jenen Stellen keine Rede. 8, 26 soll sich gerade auf Antiochus Epiphanes beziehen, weil er von Rom gekommen sei ohne eigentliches Recht auf den Thron. Kam aber nicht auch Pompejus von Rom, und war dieser nicht in viel höherm Maße ein Fremder in Asien, als Antiochus? Wenn 17, 22 von einem Könige die Rede ist, so bezieht sich diese Benennung, wie der Zusammenhang nachweist, nicht auf den Bedränger Israels, sondern auf den Beherrscher des auserwählten Volkes. Der Tod des Bedrängers endlich ist nicht der von Ezech. c. 29 geschilderte Untergang des ägyptischen Königes, wie sich später zeigen wird.

In der That also ist man keineswegs berechtigt, die Entstehung der Psalmen in die Zeit des Antiochus Epiphanes zu verlegen. Wohl aber finden sich, was Movers[89] richtig erkannte, Stellen genug in denselben vor, welche auf die Belagerung Jerusalems durch Pompejus hinweisen. Führen wir Movers' Andeutungen weiter aus, so dürfte dessen Ansicht unumstößlich erscheinen.

3. Die Erstürmung Jerusalems vermittelst des Widders, von welcher 2, 1 gesprochen wird, gibt sich im 8. Psalm klar als die des Pompejus zu erkennen. Die Belagerung ist als eine sehr harte geschildert und als Strafe für die grenzenlose sittliche Versunkenheit des Volkes aufgefaßt. Nun trifft sowohl Ersteres gerade bei Pompejus zu, als auch das heidnische Wesen eben von den letzten Maccabäerfürsten sehr befördert, und hierdurch Religion und Sitte im Volk zu Grunde gerichtet wurde. Der Geist der Verirrung, mit dem Gott die Israeliten trunken machte (v. 15), kann nicht besser gedeutet werden, als auf die Thron- und Bruderzwiste zwischen

---

[89] Kirchenlex. von Wetzer und Welte I, 340.

Hyrkan und Aristobul, in Folge deren jener, der rechtmäßige König, im Verein mit dem Idumäer Antipas dem Pompejus als dem Sieger selbst die Thore der h. Stadt öffnete. „Die Fürsten des Landes gingen ihm entgegen mit Freude und sprachen zu ihm: Der Weg ist für dich bereitet, kommet und ziehet ein in Frieden" (v. 18). Dann wird erzählt, wie man ihm die Thore Jerusalems geöffnet, und er wie ein Vater eingezogen sei, wie er aber dann als grausamer Eroberer die Fürsten und die Mitglieder des Synedriums dem Untergange geweiht, das Blut der Bewohner vergossen und Söhne und Töchter weggeführt habe. 17, 14 wird sogar noch hinzugefügt, nach dem Occidente (ἕως ἐπὶ δυσμῶν) seien sie gebracht worden. Bekanntlich behält Hyrkan nur nominell die Fürstenwürde, Aristobul wird sammt seiner Familie der Freiheit beraubt und muß, eine heldenmäßige, ritterliche Gestalt, den Triumphzug des römischen Siegers zieren. Jerusalem wird behandelt als feindliche Stadt. Und wenn es 2, 2 heißt, die fremden Völker seien bis zum Altare vorgedrungen und hätten übermüthig die Schuhe an h. Stätte nicht abgelegt, wer wird da nicht an Tacitus' Bericht erinnert, wie Pompejus, der Erste unter den Römern, das Allerheiligste betreten habe[90]. Zur Strafe für alle diese Uebelthaten hat es endlich Gott so gefügt, daß der grausame Bedränger im Gebirgsland Aegyptens schmählich zu Grunde geht und seine Leiche unbeerdigt zum Spielzeug des Gespöttes wird[91]. Nach der Schlacht von Pharsalus aber ward Pompejus auf der Flucht ermordet am Berge Casion in Niederägypten.

Gegen diese letztere Deutung könnte man auf die Berührung unserer Stelle mit Ezech. c. 29 hinweisen, welche freilich unver-

---

[90] Hist. V, 9: Romanorum primus Cn. Pompejus Judaeos domuit templumque jure belli ingressus est. Inde vulgatum nulla intus deum effigie vacuam sedem et inania arcana.

[91] 2, 31 heißt es: τὸ σῶμα αὐτοῦ διεφθαρμένον ἐπὶ κυμάτων ἐν ὕβρει πολλῇ. Schon de la Cerda hat in seinen gelehrten Scholien bemerkt und durch analoge Beispiele bewiesen, daß das Hin- und Herreden zur Verhöhnung auch sonst mit dem Spiele der Wellen verglichen werde. ἐπὶ κυμάτων ist darum enge mit ἐν ὕβρει πολλῇ zu verbinden und nicht von Meereswogen zu verstehen.

kennbar ist. Aber diese Berührung besteht nur hinsichtlich der Form, und nicht hinsichtlich des Inhaltes. Aus Ezechiel hat unser Schriftsteller Bilder und Ausdrücke entlehnt, jedoch sie bloß als Gewand für andere Gedanken gebraucht. Dort wird der ägyptische König „der große Drache" genannt, wie hier der Bedränger Israels. Dort wie hier ist von Wogen die Rede. Aber bei Ezechiel wird der Drache mit seinen Fischen aus den Fluthen ausgeworfen in die Wüste, während hier der Leichnam des Bedrängers „zu Grunde gehet auf den Wogen in vieler Verspottung". Der ägyptische König wird bestraft, weil er sich selbst für den Herrn und Schöpfer der Gewässer ausgegeben, die er bewohnte; 2, 33 sagt der Bedränger in unserm Psalmbuch, er sei der Herr über Land und Meer. Wozu vorzüglich diese letzte, von Pompejus buchstäblich geltende Aenderung der Ezechielischen Vision, wenn selbst der Inhalt dieser von unserm Dichter besungen werden wollte? Man sieht, offenbar hat die Ezechielische Stelle bei der Abfassung des 2. Psalms zu Grunde gelegen, und konnten sehr passend die Bilder des Propheten bei einer Schilderung des gerade in Aegypten schmachvoll endenden, früher stets siegreichen Pompejus verwandt werden. Es folgt aber keineswegs aus diesem Verhältniß, daß auch in unserm Psalmbuche von einem ägyptischen Könige die Rede sei; Alles paßt auf Pompejus.

4. Näher noch haben Movers und Delitzsch der Abfassungszeit kommen wollen auf Grund von 17, 8 f., wo geklagt wird über die Verödung, d. i. Profanation des Davidischen Thrones. Diese soll nach Movers' und Delitzsch's Erklärung durch einen Fremden d. i. Herodes, den Idumäer, herbeigeführt worden sein. Ihn hätte der Verfasser demnach schon auf dem Throne gesehen. Diese Deutung beruht jedoch auf einem Mißverständniß. Die Profanation des Thrones wird schon frühern Fürsten zugeschrieben, und zwar wird dieselbe in Verbindung gebracht mit der Usurpation des Königstitels (v. 7). Diese aber erfolgte eben Seitens eines Mannes, der an Grausamkeit und Gottlosigkeit besaß, was man zuvor von einem Maccabäer nicht erwartet hatte, sie erfolgte durch Aristobulus I. Auch seine Nachfolger verschlossen sich der Annahme griechischen Wesens zu wenig, als daß sie das jüdische Scepter noch

mit Ehren hätten führen können. Von den spätern Maccabäern also gilt es, was Movers auf Herodes deutet. In v. 9 wird dann Abhülfe von diesem Treiben verheißen[92], und auch später der Wunsch geäußert, es möchten jene Sünden bestraft werden; schließlich kömmt der Verfasser wieder auf die Wegführung der Israeliten und die schmachvolle Behandlung der Fürsten als auf etwas eben Geschehenes zurück. Dabei wird auch die Erbarmung Gottes über das bußfertige Volk in Aussicht gestellt. Hiernach kann es kein Zweifel sein, daß unmittelbar nach der Eroberung Jerusalems durch Pompejus (63 n. Chr.) und deren Folgen die Psalmensammlung entstand. Schon ist die Zeit der Strafe für Israel eingetreten, aber noch sind die Frevelthaten der spätern Maccabäer nicht hinreichend gesühnt.

5. Richtung und Zweck unserer Schrift lassen sich nun auf Grund des Gesagten sehr leicht erkennen. Die Mißhandlung des auserwählten Volkes durch den römischen Feldherrn, die Entweihung des Tempels und alle damit verbundenen Greuelthaten werden als ebenso viele Strafen angesehen für die mehr oder weniger gottlose Mißregierung der letzten Maccabäerfürsten. Daran knüpft sich die stets wiederkehrende Lobpreisung der göttlichen Gerechtigkeit und die Sehnsucht nach bessern Zeiten. Je schwächer sich aber die Juden fühlten in ihrer politischen Selbstständigkeit, und je nachdrücklicher ihre unbeschreibliche Verkommenheit in allen Verhältnissen des öffentlichen und privaten Lebens sie auf ihren Untergang hinwies, desto krampfhafter klammerten sie sich an den einzig noch übrigen Rettungsanker übernatürlicher Hülfe, an den der messianischen Hoffnung an. Daher auch in unsern Psalmen eine Gluth der Messias-

---

[92] Die dunkeln Worte lauten: *ἐν τῷ ἐπαναστῆναι αὐτοὶς ἄνθρωπον ἀλλότριον γένος ἠριτῶν.* Das letzte Wort ist jedenfalls verdorben, und darum zweifelhaft, ob *ἀλλότριον* zu *γένος* oder zu *ἄνθρωπον* gehört. Sicher muß indeß Ewald's Deutung (Jahrb. d. bibl. Wiss. XI, 215) verworfen werden, nach welcher *ἄνθρωπος* den Messias bezeichnet. Die erhabenen Ausdrücke, in denen sonst vom Messias gesprochen wird, lassen die dürre und kalte Bezeichnung desselben durch *ἄνθρωπος* bei unserm Verf. als unmöglich erscheinen. Zweifelsohne ist *ἄνθρωπος* irgend ein Ungekannter, ein König oder Feldherr, der als Werkzeug in der Hand Gottes den bestehenden Verhältnissen ein Ende machen soll.

erwartung, wie sie in früherer Zeit nicht gefunden wird. Bei dieser Erwägung kann man sich nicht entschließen, die allerdings ziemlich bestimmt gehaltenen und ausführlichen Mittheilungen über den Messias in 17, 33—51 und 18, 6—10 einem christlichen Interpolator zuzuschreiben. Eine christliche Hand hätte sich doch irgendwie durch gar zu spezielle Hinweisungen verrathen, deren man an jenen Stellen keine zu entdecken vermag.

3. Die Targume des Onkelos und Jonathan.

1. Bekanntlich war seit der Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft die Kenntniß der hebräischen Sprache unter ihnen immer mehr in Abnahme gekommen. Das Chaldäische wanderte mit ihnen von Babylon nach Palästina und wurde in der Folge die gewöhnliche Umgangssprache des Volkes. Da stellte sich nun bald bei dem Gebrauche der hebräisch verfaßten h. Schriften der große Uebelstand heraus, daß die heranwachsenden Geschlechter dieselben nicht mehr verstanden. Um diesem Uebelstande abzuhelfen, verfertigte man chaldäische Uebersetzungen der h. Bücher, und nahm dann zugleich diese Gelegenheit wahr, hier und da durch Umschreibungen oder Zusätze schwierigere Stellen zu erläutern, andere der Ausdrucks- und Anschauungsweise späterer Zeiten anzupassen. Die ältesten dieser Uebersetzungen oder Targume haben die ursprüngliche Zweckbestimmung am vollständigsten gewahrt; sie sind wenig mehr, als einfache Uebertragungen des hebräischen Textes, während die spätern so sehr von Zusätzen und Veränderungen aller Art angefüllt erscheinen, daß sich aus manchen Stellen der Sinn der zu Grunde liegenden Texte kaum mehr errathen läßt.

2. Für unsern Zweck kommen nur die beiden ältesten in Betracht, weil in ihnen, wenn auch nur sparsam, jüdische Anschauungen aus der von uns behandelten Periode niedergelegt sind. Wir meinen das Targum des Onkelos zum Pentateuch und das des Jonathan Ben Usiel zu den ältern und jüngern Propheten, d. i. nach unserer Benennungsweise zu den an den Pentateuch sich anschließenden historischen Büchern bis einschließlich der beiden Bücher der Könige und der drei großen (Isaias, Jeremias, Ezechiel) und der zwölf kleinern Propheten. Wahrscheinlich war Onkelos Zeitgenosse Philo's,

sein Targum also stammt aus der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts[93]. Sicherer als über die Personalien des Onkelos läßt sich über dessen Werk urtheilen. Dasselbe ist ganz einfach und natürlich angelegt, wie man es nur von einem Werke früherer Zeit erwarten kann; den Abgeschmacktheiten des spätern Judenthumes steht es durchaus fern. Nicht die leiseste Hinweisung auf das Christenthum oder den Untergang Jerusalems findet sich in demselben vor. Auch unter den Juden hat es durch die Ehrwürdigkeit seines Alters und seiner Haltung fast biblischen Rang behauptet: die Masorethen behandeln es wie ein biblisches Buch. Das wenige theologische Material, welches Onkelos in seinem Werke niedergelegt hat, kann also mit Sicherheit für unsern Zweck verwandt werden.

Jonathans Schrift ist jünger als die des Onkelos und offenbart deutlich genug ihre Bekanntschaft mit derselben[94]. Schon weil sie jünger ist, muß man sich ihrer zu unserm Zwecke mit einiger Vorsicht bedienen, zumal bereits im ersten christlichen Jahrhundert die Veränderung jüdischer Denkweise unter dem Einflusse des Christenthums nicht unbedeutend war. Außerdem erweisen sich auch manche Stellen klar als spätere Zusätze; unter diese gehören namentlich alle diejenigen, an denen sich eine leidenschaftliche Feindseligkeit gegen Rom kundgibt[95]. Dieses Targum scheint also später noch bearbeitet

---

[93] Vgl. Zunz die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. Berlin 1832, S. 62, Volck in Herzog's Realencyklopädie XV, 673. Ueber das hohe Alter des Onkelos vgl. auch *Winer* De Onkel. p. 8 sq. gegen Eichhorn Einl. in's A. T. I, 3, §. 222.

[94] Vgl. Zunz a. a. O. und Volck a. a. O. S. 678. Gegen diese Beobachtung muß die Angabe des Talmud (Baba Bathra fol. 134, 1), Jonathan sei Schüler Hillel's gewesen (also älter als Onkelos), zurücktreten, zumal andere talmudische Nachrichten anders, wenn auch sagenhaft lauten, und es sogar zweifelhaft ist, ob der Talmud unser Targum Jonathan auf jenen Jonathan zurückführt. Wie aber Volck die genannte Beobachtung mit jener talmud. Nachricht verbinden will, läßt sich nicht begreifen. Auch Gesenius Comment. über den Js. I, 1, 66 scheint an dieser festhalten zu wollen, widerlegt übrigens die Gründe, welche Morinus, Voß, Eichhorn, Jahn gegen das hohe Alter des Targum vorgebracht haben, vollständig. B. Bauer's (Krit. der evang. Gesch. I, 412 ff) Bemerkungen gegen ihn sind oberflächlich.

[95] Vgl. Zunz a. a. O. S. 63.

worden zu sein, und kann darum nicht stets als Zeuge für die Meinungen der Juden in Jonathans Zeit selbst angeführt werden[96].

Vorzüglich sind beide Targume wichtig für die Lehrentwicklung über das göttliche Wesen und dessen Offenbarung an die Menschen, für die Messiaslehre und die Eschatologie.

4. Die Schriften des Flavius Josephus.

Der jüdische Geschichtsschreiber und Staatsmann Josephus gilt als Repräsentant derjenigen, welche in Palästina sich dem fremdländischen Wesen in die Arme geworfen hatten. Mehr Römer als Jude in seiner politischen Weltanschauung und in seinen religiösen Ansichten stark hellenisirend, ist er der einzige palästinensische Schriftsteller jener Zeit, von dem wir ausführliche Werke besitzen. Allerdings sind diese für die Beurtheilung palästinensischer Denkweise nicht das, was Philo's zahlreiche Schriften für die Erforschung alexandrinischer Theosophie. Denn erstens läßt sich nicht von einer Schule reden, welche in Palästina das Gepräge der Denkart des Josephus gehabt habe, und dann sind auch die ächten Werke des Geschichtsschreibers eben keine theologischen oder philosophischen, sondern historische. Nur beiläufig kennen wir aus zerstreut vorkommenden Bemerkungen seine religiös-philosophische Richtung[97]. Insofern freilich dürfen seine religiösen Anschauungen verallgemeinert werden, als mit ihm Viele aus den gebildeten Ständen mehr oder weniger denselben Weg wandelten und dem Hellenismus sich zugewandt hatten. Er gilt also insofern als der Vertreter der hellenisirenden Richtung im Mutterlande. Aber andererseits muß man

---

[96] Levi Charakter des Onkel. und dessen Verhältniß zur jüd. Tradit. in Fürst's Orient 1845, Literaturbl. N. 23, S. 358 und Geiger Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 164 haben jedenfalls die Bearbeitungen der ältern Targume zu weit ausgedehnt, wenn sie sagen, erst im 4. Jahrhundert sei sowohl das des Onkelos als jenes des Jonathan vollendet worden. Was besonders das erstere betrifft, so kann keine einzige Stelle aufgezeigt werden, welche eine spätere Entstehung durch ihren Inhalt verriethe.

[97] Eine zusammenhängende und möglichst erschöpfende Darstellung dieser habe ich veröffentlicht in meinem Aufsatze „der theol. Standpunkt des Flav. Jos." in der theol. Quart.-Schrift. Tübingen 1865, S. 1 ff.

sich wohl hüten, gerade jede spezielle Aeußerung des Josephus auf weitere Kreise auszudehnen, weil er sowohl bei der Bildung seiner Ansichten selbst, als auch besonders bei deren Darlegung von politischen und andern selbstsüchtigen Rücksichten geleitet wurde. Jedenfalls sind aber auch derartige Stellen darum sehr lehrreich, weil sich aus ihnen erkennen läßt, wie weit Jemand zu jener Zeit in der Entstellung des ächten Judenthums gehen konnte, ohne auf den Ruhm verzichten zu müssen, ein Jude zu sein. Besonders merkwürdig sind in dieser Beziehung seine „Jüdischen Alterthümer", ein Werk, in welchem er die Geschichte seines Volkes erzählt von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 26 n. Chr. Dieses Buch war speziell auf die Fremden berechnet und sollte denselben eine günstige und achtungsvolle Meinung von den Juden beibringen. Zu diesem Zwecke wurde denn allenthalben gemildert und bemäntelt, wo etwas Auffallendes oder Unglaubliches sich vorfand, wohl in höherm Grade noch, als es die Herzensmeinung des Geschichtsschreibers war. Denn Aufrichtigkeit fehlte seinem Charakter wenigstens ebenso sehr, als Reinheit und Festigkeit seinen religiösen Anschauungen. So bestimmt aber wollte er ungeachtet seiner ganzen Vermittlungs- und Bemäntelungs-Theologie das Judenthum in jenem Werke vertheidigen, daß er sich zur Abfassung einer eigenen Schrift „gegen Apion" veranlaßt fand, um dessen Angriffe gegen die „Alterthümer" und das Judenthum zurückzuweisen. Viel unbefangener äußert sich Josephus über theologische Dinge in der Schrift über den „Jüdischen Krieg" und in seiner Selbstbiographie; diese wurde ihm wiederum durch Angriffe abgenöthigt zur Vertheidigung oder Berichtigung jener. Beide Bücher, zumal ersteres, waren von ihm zunächst für seine Volksgenossen bestimmt worden, weßhalb er denn auch den „Jüdischen Krieg" ursprünglich in hebräischer Sprache abgefaßt hatte.

Bald nach dem Tode Jesu, im Jahre 37 unserer Zeitrechnung geboren, lebte Josephus noch im Jahre 93. Seine Schriften gehören der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts an, dem sogenannten apostolischen Zeitalter.

5. Das sogenannte 4. Buch der Maccabäer.

1. Außer den beiden in den alexandrinischen Bibelkanon aufgenommenen Maccabäerbüchern sind noch zwei andere in griechischer Sprache verfaßt worden, von denen eins manches für unsere Zwecke Wichtiges enthält. Es ist dies das sogenannte vierte Maccabäerbuch. Ihm ist die seltene Ehre zu Theil geworden, in zwei Sammlungen zugleich zu existiren. Es pflegt nämlich im Anhange zu der griechischen Uebersetzung des Alten Testaments als Apokryphon aufgeführt zu werden, und ebenso findet es sich auch in der Sammlung der Schriften des Flavius Josephus unter dem Titel: *εἰς Μακκαβαίους λόγος ἢ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ*. In dieser doppelten Stellung unserer Schrift spricht sich die Meinungsverschiedenheit über deren Entstehung schon hinlänglich aus. Seit jeher muß sie theils als Erzeugniß alexandrinischer Schriftstellerei gegolten haben und von Andern wiederum dem Flavius Josephus zugeschrieben worden sein. Während es nun freilich unseren Zwecken ferne steht, genau den Verfasser zu ermitteln, so gewinnt doch gerade durch jenen Gegensatz die Frage nach der Entstehung des Werkchens eine ganz besondere Bedeutung. Denn das kann uns keinenfalls gleichgültig sein, ob es in Palästina oder in Aegypten entstand. In jenem Falle wäre es eine direkte Quelle für die Erkenntniß jüdischer Anschauungsweise im Mutterlande; in dem andern aber besäße es für uns nur mittelbare Bedeutung. Um so weniger noch können wir diese Frage umgehen, weil das Buch viel theologisches und philosophisches Material enthält. Es handelt sich aber für uns hierbei nicht sowohl darum, den Verfasser ganz speziell zu ermitteln, als vielmehr zu erkennen, aus welchen Kreisen die Schrift hervorgegangen sei.

2. Ließe es sich mit völliger Sicherheit entscheiden, ob das Buch von alexandrinischem Wesen Zeugniß gebe oder nicht, so wäre die Sache schon größten Theils abgethan. Aber darin liegt eben die Schwierigkeit, daß mitunter der Verfasser sich wie ein alexandrinischer Theosoph geberdet, und dann auch wieder eine so nüchterne, historische Darstellungsweise vorherrschen läßt, daß an einen Alexandriner und an die allegorisirende Methode der ägyptischen Schule

nicht gedacht werden kann[98]. Dieser Umstand muß nun den Kritiker viel eher veranlassen, an palästinensische Entstehung zu denken, als an alexandrinische; denn daß alexandrinisches Wesen in der Zeit Christi nach Palästina vorgedrungen war und sich auch demgemäß in der dortigen Literatur äußerte, ist bereits früher erwähnt worden. Aber umgekehrt läßt sich nicht ebenso leicht annehmen, daß aus der Schule Alexandriens eine nicht theosophische, sondern zum großen Theil historische Schrift hervorgegangen sei, in welcher nur einige Anwendungen und Reflexionen im Geiste der alexandrinischen Lehre sich vorfinden[99]. Wenn z. B. §. 2 die „Weisheit" ächt philosophisch definirt wird als die Kenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge, und wenn als die Summe dieser Erkenntniß die Zucht des mosaischen Gesetzes erscheint, so sieht man hellenische Bildung nach Art der alexandrinischen Doktrin mit dem Judenthume hier sich verbinden. §. 5 wird der im mosaischen Gesetze festgestellte Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen geistig aufgefaßt und dessen Grund in der Einwirkung der Nahrungsmittel auf das Seelenleben gesucht. Auch das ist nicht ursprünglich Jüdisch. Ebenso wenig ferner, wenn Abraham nicht als fleischlicher Stammvater der Juden, sondern als deren Ideal in religiös-sittlicher Beziehung genannt wird (§. 14 fin.; §. 17). An eine dem hebräischen Geiste nicht geläufige Abstraktion erinnert weiter der Gebrauch der Ausdrücke „göttliche Gerechtigkeit", „Vorsehung" für die im Strafen oder Leiten der Menschen thätige Gottheit. Die Vergleichung der maccabäischen Mutter und deren Söhne mit dem Monde und den Sternen, zumal die Bemerkung, sie habe ihre Kinder den Lichtweg

---

[98] Hierdurch erklärt sich auch das sonderbare Urtheil bei Dähne Jüdisch-alex. Religionsphilosophie II, 191, entweder in Palästina, oder in Aegypten sei die Schrift verfaßt worden.

[99] Das früher besprochene 2. Macc.-Buch, ein historisches Werk Aegyptens, macht auf jeden Fall eine seltene Ausnahme, und kann nicht als Beweis gelten für die Existenz einer ägyptischen Literatur ähnlicher Richtung. Es ist in gewisser Weise ein unicum, wie das B. der Weisheit, welches sich ja auch so wesentlich von der übrigen theosophischen Literatur Alexandriens unterscheidet. Ueberdies will es selbst nicht einmal als Original gelten, sondern gibt sich nur für einen Auszug eines größern Werkes aus. Wie dieses größere Originalwerk aber beschaffen gewesen sei, wissen wir nicht mehr.

geführt zur Frömmigkeit (*φωταγωγήσασα πρὸς τὴν εὐσέβειαν* §. 17), beruht auf mystisch-theosophischer Anschauungsweise. Ebenso in §. 14 die Heilighaltung und Allegorisirung der Siebenzahl. Die sittlichen Anforderungen, welche unsere Schrift an den Menschen stellt, nebst deren Begründungen stimmen im Allgemeinen mit denen Philo's überein. Die Frömmigkeit soll nach §. 7 vermittelst der Vernunft herrschen über die Leidenschaften des Fleisches, ein Satz, zu dessen Illustration das ganze Buch verfaßt ward. Und hierbei ist denn §. 3 auch auf die vier Platonischen Cardinaltugenden angespielt mit der Bemerkung, die Vernunft (*νοῦς*) habe im Menschen die Herrschaft zu führen, aber eine besonnene, gerechte, gute, d. i. vernünftige und starke (*βασιλεύσει βασιλείαν σώφρονά τε καὶ δικαίαν καὶ ἀγαθὴν καὶ ἀνδρείαν*). Klarer noch heißt es §. 2, die Weisheit habe vier Ideen, die *φρόνησις*, *δικαιοσύνη*, *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη*, von denen die erste am Höchsten stehe, weil durch sie die Vernunft über die Leidenschaften herrsche. Daß die Vernunft in dieser Thätigkeit unter den Leidenschaften mit einem Gärtner verglichen wird, der das regelrechte Wachsthum seiner Pflanzen auf jede Weise zu befördern sucht, ist wiederum ächt philonisch.

Der Einfluß des alexandrinischen Geistes äußert sich in allen diesen Stellen klar genug. Aber ob man daraus schließen darf, die Schrift sei in Alexandrien entstanden?[100] Ganz ähnliche und noch stärkere Anklänge an den Alexandrinismus finden sich auch in der Literatur Palästina's aus jener Periode vor. So sucht z. B. Flavius Josephus nicht allein die jüdischen Gesetze aus der Vernunft zu begründen, sondern verspricht sogar, eine eigene Schrift zu verfassen „über die Sitten der Juden und deren Gründe"[101]. Was das Ansehen Abraham's unter den spätern Juden angeht, so ist es schon aus den paulinischen Briefen bekannt, daß dem Stammvater des auserwählten Volkes eine geistige Prinzipalität zugewiesen

---

[100] Dies ist allerdings von fast Allen geschehen, welche sich mit dieser Schrift beschäftigten. Vgl. Gfrörer Philo und die alex. Theos. II, 175, Grimm Exeg. Handb. Leipzig 1857, S. 289, Ewald Gesch. des Volkes Isr. IV, 633 (3. Ausg.), *Davidson* An introd. to the old Test. 1863, III, 461.

[101] Antt. praef. §. 4.

wurde, vermöge welcher er auch zu Nichtjuden in dasselbe Verhältniß treten konnte, wie zu seiner natürlichen Nachkommenschaft [102]. Auch bei Flavius Josephus erscheint Abraham als der Begründer der reinen Gotteserkenntniß, und eben darin wird seine Bedeutung erkannt, welche er nicht allein für Israel, sondern für die ganze Menschheit besitzt bis in die späteste Zeit [103]. Bei den hellenisirten Juden, auch bei denen in Palästina, galt er als das, was Sokrates für die gut gesinnten Griechen war. Abstrakte Ausdrücke für Gott sind ferner aus den Schriften des Neuen Testaments und aus denen des Josephus so bekannt, daß wir über diese Abweichung von der altjüdischen Ausdrucksweise kein Wort zu verlieren brauchen [104]. Auch der Vergleich der Menschen mit Gestirnen oder der Morgenröthe [105], und der der Gottheit und des gottähnlichen Wesens mit Licht [106] ist aus palästinischen Schriften späterer Zeit zu erweisen und sogar in dem Sprachgebrauche des Alten Testaments selbst begründet. Gleiches ist von der Allegorisirung der Siebenzahl zu sagen. Die Erwähnung der vier Cardinaltugenden endlich und die Anforderung, durch die Vernunft die Leidenschaften zu beherrschen, als das oberste, alle sittlichen Vorschriften in sich schließende Moralgesetz, ist bei der allgemeinen Verbreitung der platonischen und stoischen Philosophie in der damaligen Zeit auch in außerägyptischen Schriften der Juden nur natürlich. Wir finden dergleichen auch wirklich vor.

3. Nach dieser gedrängten Revision des in unserer Schrift enthaltenen Stoffes, welcher der alexandrinischen Lehre entnommen zu sein scheint, dürfte das Urtheil für wohl berechtigt gelten, daß

---

[102] Röm. 4, 11. 16 f. 9, 7 f. Gal. 3, 7 ff. 29.

[103] Antt. I, 7, 1.

[104] Jos. braucht für ὁ θεός sehr oft τὸ θεῖον (Bell. Jud. II, 8, 5. Antt. I, 11, 1. XII, 6, 3 u. a.), selbst τὸ δαιμόνιον (B. J. I, 2, 8. 31, 3); ebenso das nicht-jüdische πρόνοια und sogar das heidnische τύχη, εἱμαρμένη, πεπρωμένη, χρέων. Vgl. darüber meinen Auss. in der Theol. Qu.-Schr. 1865, S. 27 ff.

[105] Js. 14, 12 f. Hohel. 6, 9. Vgl. Sirach 50, 6 ff. 1. Kor. 15, 41 f.

[106] Js. 26, 19. 60, 19. Sir. 46, 18. (nach der Vulg.) 50, 31 (LXX). Joh. 1, 4 f. 3, 19. 8, 12. 9, 5. Röm. 13, 12. 2. Kor. 6, 14. 1. Thess. 5, 5. 1. Tim. 6, 16.

die Entstehung des Buches in Alexandrien nicht angenommen zu werden brauche[107]. Hiermit ist aber zugleich schon etwas anderes gegeben. Enthält dasselbe nämlich nicht ausschließlich alexandrinischen Lehrstoff und die von Alexandrien her bekannte Methode, so liegt die Vermuthung nahe, daß der Verfasser des Buches auch kein Alexandriner gewesen sei. Denn die dortige Richtung ist eine gar zu charakteristisch ausgeprägte und steht zu sehr unter der Herrschaft der Schule, als daß ein dieser Richtung angehöriges Werk nicht auf den ersten Blick als ein solches erkannt werden sollte. Alexandrinische Schriften, welche außerhalb jener Schule entstanden, wie das Buch der Weisheit und das 2. Maccabäer-Buch, sind, wie schon bemerkt wurde, seltene Ausnahmen und können darum durch ihre Existenz der oben ausgesprochenen Vermuthung die Berechtigung nicht entziehen. Es bleibt also höchst wahrscheinlich, daß unsere Schrift nicht in Alexandrien verfaßt ward [108].

Diese Wahrscheinlichkeit wird noch verstärkt durch den Umstand, daß auch in vielen einzelnen Punkten unser Schriftsteller wenigstens von der gewöhnlichen Lehre der Alexandriner sehr bestimmt abweicht. Dies gibt außer Grimm auch Gfrörer [109] zu, der sonst ebenfalls Alexandrien für das Vaterland des Buches hält.

4. Der letzte Punkt, der bei der Beantwortung unserer Frage noch zu besprechen übrig bleibt, ist das Verhältniß unserer Schrift zu den Werken des Flavius Josephus. Abgesehen von der allgemeinen literar-historischen Bedeutung dieser Unterfrage hat sie für

---

[107] Ewald a. a. O. S. 633 führt für diese Annahme auch den mehrfach (§. 4. 17. 18) sich wiederholenden Ausdruck *πατρίς* für Jerusalem an, weil so nur ein im Auslande lebender Jude habe schreiben können. Diese Bemerkung wäre bei einer gewöhnlichen, historischen Schrift zutreffend. Aber Ewald hält die unsrige selbst für eine Art Predigt; schließt sie ja auch mit einer emphatischen Apostrophe an die Israeliten (§. 17 fin.). Da kann das etwas pathetische „unsere Vaterstadt“ doch wohl nicht sonderlich mehr auffallen, indem sich der Verf. redend an seine Volksgenossen wendet.

[108] Selbst Grimm Exeg. Handb. S. 289 findet es sehr auffallend, daß unserm — seiner Ansicht nach in Alexandrien entstandenen — Buche das spezifisch alexandrinische Wesen völlig abgehe. Eine ähnliche Bemerkung macht auch *Davidson* l. c. III, 462.

[109] Philo und die alex. Theosophie II, 199.

unsern Zweck die spezielle, daß eventuell durch ihre Beantwortung die Annahme der Entstehung der Schrift in Palästina unumstößlich gemacht wäre. Dies träte natürlich dann ein, wenn ihre Abfassung durch Josephus erwiesen werden könnte. Daß man in älterer Zeit den Josephus öfters für den Verfasser hielt, zeigt schon die Aufnahme der Schrift in die Sammlung von dessen Werken. Die älteste Nachricht dieser Art bietet Eusebius[110], und zwar so, als ob es eine ausgemachte Sache sei, daß Josephus das Buch geschrieben habe. Es muß also zu des Eusebius Zeit diese Annahme eine ganz allgemeine und unbezweifelte gewesen sein, zumal sonst gerade Eusebius nie unterläßt, bei literarischen Angaben die Meinungsverschiedenheiten oder den Mangel der Gewißheit besonders hervorzuheben. Auch an der genannten Stelle fügt er bei, Einige gäben dem Buche den Namen Maccabäerbuch mit Bezug auf seinen Inhalt. Später kam indessen jene Annahme immer mehr in Vergessenheit[111], bis in der neuern Zeit das Gegentheil für ganz ausgemacht galt[112]. Die einzige Ausnahme machte jüngstens Paret[113], der zum wenigsten den Geist und die Anschauungsweise, sogar manche Ausdrücke, welche dem Josephus eigen sind, in unserm Buche wieder finden will. Er verkennt dabei auch nicht, daß allerdings die Sprache im Allgemeinen hinter dem Griechisch des Josephus zurückstehe, sucht aber diesen Unterschied durch die Bemerkung zu erklären, daß bei Abfassung seiner übrigen Bücher der Geschichtsschreiber nach seinem eigenen Geständnisse Sprachkundige zu Rathe gezogen habe, während bei dem 4. Maccabäerbuche dies etwa nicht geschehen sei; überdies herrsche auch hier der Predigtton vor. Ob diese Bemerkung alle stilistischen Bedenken erledige, lassen wir dahingestellt sein. Die sachlichen Gründe, welche Paret für seine Ansicht anführt, sind der Art, daß sie nicht sowohl speziell

---

110 H. E. III, 10. Nach ihm haben auch Hieronymus, Suidas, Nicetas u. A. den Josephus für den Verfasser gehalten. Vgl. *Calmet* Dissertt. I, 351, Grimm a. a. O. S. 291.

111 Noch *Cave* Script. eccl. hist. Genevae 1693, p. 16 konnte bloß sagen, von den Meisten werde das B. dem Jos. abgesprochen.

112 Vgl. Kreuzer Theol. Stud. u. Krit. 1853, S. 83.

113 Flav. Jos.' jüd. Krieg übers. Stuttg. 1856, S. 24 ff.

für Josephus als überhaupt für einen palästinensischen Juden sprechen, der, wenngleich hellenisirend, dennoch das mosaische Gesetz um jeden Preis aufrecht erhalten wissen wollte. Für einen solchen, nicht gerade in's Besondere für Josephus, spricht der freiere Gebrauch der Septuaginta bei Citaten aus dem Alten Testamente, für einen solchen der Unsterblichkeitsglaube in einer etwas „vergeistigten Form", für einen solchen der ganze Inhalt der Schrift: es fordere die Frömmigkeit, eher Alles zu leiden, als Eine im Gesetze des Moyses enthaltene Vorschrift zu verletzen. Warum dies gerade speziell des Josephus Anschauungen gewesen sein sollen, läßt sich nicht absehen. Zumal scheint der Heldenmuth, zu dessen Verherrlichung das Ganze dient, nicht eben eine Idee gewesen zu sein, für welche ein Charakter wie Josephus leicht zu begeistern war [114]. Aber so viel ist wiederum gewiß, daß nur ein Jude, der in einer ganz buchstäblichen Auffassung des mosaischen Gesetzes lebte, eine solche Idee verherrlichen konnte. Zumal in Alexandrien trieb man die Methode des Allegorisirens so weit, daß alle Bedeutung des Positiven in der geistigen Zweckbeziehung und dem zu Grunde liegenden mystischen Sinne aufging. Eine buchstäbliche Befolgung der geringfügigsten Satzung um jeden Preis konnte nach diesem Systeme nur als eine geistlose Verirrung betrachtet werden [115]. Alle diese Erörterungen weisen auf Palästina als auf das Vaterland des Buches hin, nicht aber speziell auf Josephus, gegen dessen Urheberschaft außer den schon beiläufig angeführten Bedenken noch besonders eine ziemliche Anzahl von historischen Verstößen spricht [116].

5. Es bliebe hiernach noch die Zeit der Entstehung zu erörtern übrig. In dieser Beziehung hat Dähne [117] den richtigen

---

[114] Jedenfalls ist in dieser Hinsicht sehr bemerkenswerth, daß in seiner Darstellung der jüdischen Geschichte an der betreffenden Stelle (Antt. XII, 5, 4) von dem Marterthum der 7 macc. Brüder gar keine Erwähnung geschieht.

[115] Diese „äußerliche Gesetzesgerechtigkeit" findet auch Grimm a. a. O. S. 289 bei einem Alexandriner auffallend.

[116] Am vollständigsten haben diese hervorgehoben *Calmet* Dissertt. I, 352, Gfrörer a. a. O. II, 174, Grimm a. a. O. S. 293.

[117] Jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 191.

Gesichtspunkt bezeichnet, wenn er die Schrift in das erste christliche Jahrhundert versetzt, weil rabbinische Gelehrsamkeit und kabbalistische Philosophie in derselben noch nicht zu finden sind. Denn noch wesentlicher als von der alexandrinischen Theosophie unterscheidet sich ihr Inhalt von den Anfängen des neuern Judaismus, wie er in den Kreisen R. Akiba's unter Hadrian entstand und zunächst im Buche Sohar niedergelegt wurde. Sie athmet vielmehr den Geist, welcher damals durch Palästina ging, als griechische Bildung sich mit dem Judenthume verbunden hatte, und man gleichwohl mit um so größerer Hartnäckigkeit an das Gesetz des Moyses sich anklammerte, je mehr dessen treue Beobachtung die fremden Bedränger zu Gewaltthätigkeiten herausforderte. Genauer noch können wir die Entstehung der Schrift vor die Zerstörung Jerusalems verlegen, zunächst weil sie nichts auf dieses Ereigniß Bezügliche meldet. Außerdem aber auch weil eben durch die Zerstörung des Tempels das Judenthum seines starren Gegensatzes zu dem heidnischen Wesen sich wieder recht bewußt ward, und darum die Verbindung mit dem Fremdländischen so viel als möglich aufhebend, sich starrer und einseitiger, denn je zuvor, in sich selbst verschloß. Auch von dieser Umwandlung erkennt man nämlich in unserer Schrift noch keine Spur. Indirekt wird obige Annahme durch die an sich unrichtige Notiz bei Eusebius bestätigt, nach welcher Josephus der Verfasser wäre. Denn sicher setzt die Bestimmtheit dieser Angabe ältere Quellen voraus, und nun würde doch nicht so bald eine solche Ansicht entstanden sein, wenn die Schrift nicht wenigstens dem Zeitalter des Josephus angehörte.

Es könnte allerdings hier noch die Frage aufgeworfen werden, ob denn nicht vielleicht schon früher, etwa im ersten vorchristlichen Jahrhundert, die Schrift verfaßt worden wäre. Und so haben wirklich Grimm[118] und Ewald[119] geurtheilt. Weil nämlich nicht von gegenwärtigen Verfolgungen in dem Buche die Rede sei, meinen sie, müsse es noch vor dem Ausbruche der Judenverfolgung in Alexandrien unter Caligula geschrieben sein. Die Be-

[118] A. a. O. S. 293. [119] A. a. O. S. 633. VI, 556 f.

nutzung der Zusätze zu Daniel, sagt Grimm, verweise es speziell in das erste vorchristliche Jahrhundert, die Stelle 4, 1 aber in die Zeit nach dem Sturze der Hasmonäer. Die erste Schlußfolgerung können wir schon darum nicht billigen, weil die Schrift schwerlich in Alexandrien entstanden ist. Die Benutzung der Zusätze zu Daniel konnte im ersten christlichen Jahrhundert ebenso wohl erfolgen, als vor Christus. Wenn es 4, 1 heißt, Onias sei auf Lebenszeit zum Hohepriester bestellt worden, so setzt das allerdings ein Veralten dieser sonst als selbstverständlich geltenden Art und Weise der Besetzung des Hohepriesterthums voraus. Aber eben darum kann diese Stelle auch nicht unter Herodes dem Großen geschrieben sein, weil damals die alte Ordnung noch in der Erinnerung lebte, und ein entgegengesetztes Verfahren nur den Charakter einer Ausnahme besaß. Jene Stelle weist vielmehr hin auf eine Zeit, in welcher das entgegengesetzte Verfahren zur Regel geworden war, und der lebenden Generation erzählt werden mußte, daß es einst anders gewesen sei. Dieser Zustand aber trat erst ein, als römische Prokuratoren nach dem Tode des Herodes Judäa verwalteten und nach ihrem Belieben mit der Besetzung des hohepriesterlichen Amtes verfuhren. Und hiermit wären wir wieder bei dem ersten christlichen Jahrhundert angelangt.

6. Für unsern Zweck hängt wenig davon ab, ob der letzte Abschnitt (§. 18) von dem Verfasser des Buches selbst herrührt oder von einem Andern zugesetzt wurde. Denn daß derselbe nicht aus viel späterer Zeit stamme, beweist sein Inhalt. Nur insofern also könnte uns diese Frage hier interessiren, als aus ihrer Beantwortung eventuell hervorginge, daß auch ein so verständiger und gebildeter Mann, als welchen sich der Verfasser der Schrift zu erkennen gibt, die sonderbaren Anschauungen des letzten Abschnittes getheilt habe. Glücklicher Weise brauchen wir dieses nun nicht anzunehmen. Denn Lowth, Gfrörer und Grimm sind vollständig im Rechte gewesen, wenn sie die Aechtheit dieses letzten Abschnittes bestritten [120]. Allerdings hat Gfrörer damit eine petitio principii

---

[120] Es ist unbegreiflich, wie Dähne a. a. O. II, 196 nach dem Vorgange Haverkamps die ersten Sätze bis zu den Worten ἔλεγε δέ κτλ. noch für ächt

begangen, daß er wegen der besondern religiösen Ansichten des bestrittenen Stückes als dessen Verfasser nicht den des übrigen Buches anerkennen will. So darf man z. B. doch nicht behaupten, weil sonst in unserer Schrift die Auferstehung nicht gelehrt werde, wohl aber in dem letzten Abschnitt, sei dieser unächt. Stichhaltig dagegen ist der Grund, daß §. 17 einen ganz befriedigenden Schluß habe, nach welchem man nichts mehr, zumal nicht die läppischen Zusätze des letzten Abschnittes, erwarte. Auch findet sich hier die Angabe, Antiochus Epiphanes sei zur Strafe für den an den Juden begangenen Frevel unmittelbar nachher auf dem Zuge gegen die Perser von der göttlichen Rache ereilt worden [121]; der frühern Erzählung zu Folge stellte Antiochus die sieben maccabäischen Brüder seinen Soldaten als Muster des Heldenmuthes auf, und dadurch gelang es ihm, alle seine Feinde zu überwinden. Das ist doch ein offenkundiger Widerspruch. Entscheidend für die Bestreitung der Aechtheit des letzten Stückes ist endlich der Inhalt überhaupt. Die Erzählung wird weder weitergeführt, noch in erwarteter Weise ergänzt; vielmehr wird nach jener widersprechenden, vielleicht absichtlich zur Berichtigung hinzugefügten Bemerkung über Antiochus ohne alle Verbindung [122] noch eine Anrede der maccabäischen Mutter an ihre Kinder mitgetheilt, welche viel Geschmackloses und Gesuchtes enthält. Dann folgt ein Schluß, welcher mit dem Schlußworte des §. 17 im Allgemeinen übereinstimmt, aber bei weitem von demselben an würdiger Haltung und Einfachheit übertroffen wird. Es charakterisirt sich also der letzte Abschnitt als ein sehr müßiger und unpassender Zusatz zu dem Buche, der bald nach dessen Abfassung von fremder Hand beigefügt wurde.

---

halten konnte. Die Widerlegung bei Grimm a. a. O. S. 370 war kaum nöthig, weil fast sämmtliche Gründe, welche gegen die Aechtheit des Folgenden sprechen, auch gegen die jener Worte anzuführen sind.

[121] *καὶ ὁ τύραννος Ἀντίοχος καὶ ἐπὶ γῆς τετιμώρηται καὶ ἀποθανὼν κολάζεται. ὡς γὰρ οὐδὲν οὐδαμῶς ἴσχυσεν ἀναγκάσαι τοὺς Ἱεροσολυμίτας ἀλλοφυλῆσαι . . . τότε ἐπάρας ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων ἐστράτευσεν ἐπὶ Πέρσας.*

[122] Unmittelbar nach den oben angeführten Worten heißt es weiter: *ἔλεγε δὲ ἡ μήτηρ τῶν ἕπτα παίδων καὶ ταῦτα ἡ δίκαια τοῖς τέκνοις κτλ.*

6. Das Buch der Jubiläen.

1. Der Theil der alttestamentlichen Apokryphen-Literatur, welcher uns zuletzt zugänglich gemacht wurde, ist, wenn wir von dem kleinen Fragmente aus der „Himmelfahrt Moyses'" absehen, das Buch der Jubiläen, öfter noch in früherer Zeit die kleine Genesis genannt [123]. Der Missionär Krapff fand dasselbe in Abyssinien in äthiopischer Sprache und sandte eine Abschrift an die Tübinger Universitätsbibliothek. Diese Abschrift enthielt jedoch nach dem Urtheile des auf diesem Gebiete am meisten sachverständigen Gelehrten Dillmann so viele Unrichtigkeiten, daß an eine Herausgabe des äthiopischen Textes vor der Hand gar nicht gedacht werden konnte [124]. Seit der ersten deutschen Uebersetzung des Buches ist für die Kritik des Textes wegen Mangels an weiteren Hülfsmitteln nichts mehr gethan worden, bis von Dillmann besorgt Kufâlê vel liber Jubilaeorum aeth. Kilae et Londinii 1859 erschien. Auch die Bearbeitung des Buches und die Verwerthung seines reichen Inhaltes ward bisheran fast ausschließlich von wenigen jüdischen Gelehrten besorgt, und so hat sich denn hier der Ausspruch des griechischen Dichters nicht bewähren wollen: *ἀρχὴ δέ τοι ἥμισυ παντός*. Mehr als die Hälfte bleibt noch zu thun übrig, nachdem Dillmann im Jahre 1850 den ersten Anfang gemacht. Es kann nicht auffallen, daß, abgesehen von der

---

[123] *Λεπτὴ γένεσις* ist der gewöhnliche Name in der griechischen Literatur. *ἀποκάλυψις τοῦ Μωϋσέως* ist nicht eine seltenere Benennung derselben Schrift, wie *Bredow* diss. de Sync. chronogr. (Edit. Bonn. II, 31) glaubt. Vgl. Movers im Kirch.-Lex. I, 337. 344. Es wurde auch nicht ein Theil derselben *βίος Ἀδάμ* genannt. Denn die Worte *ἐκ τῆς λεπτῆς γενέσεως καὶ τοῦ λεγομένου βίου Ἀδάμ* bei Syncell. p. 7 kann man nicht mit Treuenfels Literaturbl. zum Orient Leipzig 1846, S. 82 so erklären, daß *καί* „und zwar" bedeuten und das „Leben Adams" zu einem Theile der kleinen Genesis machen würde. Daß der Chronist von 2 Büchern redet, zeigt der folg. Plur.: *εἰ καὶ μὴ κύρια εἶναι δοκεῖ.*

[124] S. Jahrb. der bibl. Wissensch. Göttingen 1850, S. 230. Die Uebersetzung ist ebendaselbst mitgetheilt Jahrb. (1850) II, 231—255 und (1851) III, 1—70, und wird, weil die von Dillmann abgetheilten Kapitel etwas umfangreich sind, stets nach dieser Ausgabe citirt werden.

grundlegenden Arbeit Dillmann's und der unbedeutenden Krüger's[125] nur Juden: Jellinek[126], Beer[127], Frankel[128] sich mit dem Buche beschäftigten, wie auch schon vor der Herausgabe der Dillmann'schen Uebersetzung der Jude Treuenfels[129] mit vieler Sachkenntniß die vorhandenen Fragmente untersucht hatte. Es ist wohl dem Umstande zuzuschreiben, daß die Schrift einen Midraschähnlichen Charakter besitzt und darum zunächst das jüdische Interesse erregt, wie auch zur allseitigen Erläuterung jüdische Sachkenntniß fordert.

Wie nämlich schon der Titel „kleine Genesis" andeutet, deckt sich im Allgemeinen der Inhalt der Schrift mit dem des ersten Buches des Pentateuch; nur ist das Epitheton „klein" nicht auf den Umfang zu beziehen, da dieser bei der kleinen Genesis größer ist, als bei der kanonischen, sondern auf die innere Bedeutung, auf das Verhältniß des Buches zur Genesis des alttestamentlichen Kanons. In der Form weicht es besonders darin von der kanonischen Genesis ab, daß die erzählte Geschichte unter regelmäßige Zeitperioden vertheilt ist, eine Anordnung, welche dem Buche den Namen Jahrwochenbuch, Buch der Jubiläen, gegeben hat. Bezüglich des Inhaltes aber sind im Einzelnen zahllose Zusätze und Auslassungen zu bemerken, und hat sich auch der Verfasser sehr oft erlaubt, den Sinn des h. Textes wesentlich zu entstellen. Diese Abweichungen von der biblischen Darstellung sind nun keineswegs zufällig und willkürlich von dem Verfasser erfunden worden, vielmehr offenbaren sie einen gewissen Zusammenhang, der dem Buche den ihm eigenthümlichen Charakter verleiht. Sie sind der jüdischen Tradition, wenigstens zum Theil, entnommen und können viele von ihnen als Bestandtheile der unter den Juden fortge-

---

[125] Zeitschr. der D. M. G. XII, 279.

[126] Bet ha-Midrasch 3. Thl. Leipzig 1855, S. X ff.

[127] Das Buch der Jubiläen und sein Verhältniß zu den Midraschim. Leipzig 1856.

[128] Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. Leipzig 1856, S. 311 ff. und 380 ff.

[129] Literaturbl. des Orients. Leipzig 1846.

pflanzten Ueberlieferung aus spätern jüdischen Schriften nachgewiesen werden. So hat, um nur Einiges anzuführen, schon Dillmann[130] die Beobachtung gemacht, daß nach dem Geiste des spätern Judaismus bei den Begriffen von Tugend und Frömmigkeit fast alles Gewicht auf die äußern Handlungen gelegt wird, und nach dieser Richtung hin die Lebensbeschreibungen der Patriarchen als der Meister der Frömmigkeit eine ganz bestimmte Färbung erkennen lassen. Von diesem Gesichtspunkte aus muß es denn allerdings auch beurtheilt werden, wenn die Erzählung von Abraham, wie er seiner Gattin anräth, in Aegypten sich für seine Schwester auszugeben[131], übergangen und noch obendrein Abraham wirklich zum Ehemanne seiner Schwester gemacht wird[132]. Ebenso erscheint auch die Ehre Jakob's als eines wahrhaftigen Mannes gerettet, da sein Vater Isaak ihm nicht, wie im h. Texte[133], die Frage vorlegt: Bist du mein Sohn Esau? sondern mit Auslassung des Eigennamens: Bist du mein Sohn? Diese Frage konnte er freilich ohne Lüge bejahen; aber die Ehrenrettung geschieht auf Kosten des logischen Zusammenhanges der ganzen Stelle. Nach der vorhergehenden Erzählung zweifelt nämlich Isaak eben an der Identität des Sprechenden mit Esau, nicht an der Identität mit einem seiner Söhne überhaupt, und darum ist diese Aenderung insofern lehrreich, als sie uns zeigt, wie sehr es dem Verfasser Herzenssache war, den sittlichen Anstoß zu entfernen. In der Geschichte Joseph's findet sich ein ähnlicher Beweis. Es schien eines Patriarchen unwürdig und klang zu anmaßend, wenn Joseph, wie

---

[130] Jahrb. der bibl. Wiss. Göttingen 1851, S. 82.

[131] Genes. 12, 11 ff.

[132] Die Vermuthung von Treuenfels a. a. O. S. 62, die Angabe bei *Syncell.* ed. Bonn. p. 183, Sara sei wirklich die Schwester Abrahams gewesen, stamme vielleicht aus unserm Buche, ist durch dessen Veröffentlichung bestätigt worden (Jahrb. III, 3). Abraham heirathet nämlich nach dieser Erzählung die Tochter seines Vaters. Trotzdem schien es dem Verf. anstößig, daß Sara sich für die Schwester des Abraham ausgebe, weil darin unter jenen Verhältnissen die indirekte Behauptung lag, sie sei nicht sein Weib. Man sieht, wie Vieles aufgeboten wurde, um jenen Anstoß zu eliminiren.

[133] Genes. 27, 24.

in der Genesis berichtet wird, zu seinen Brüdern sprach: Wisset ihr nicht, daß ich meines Gleichen nicht habe im Hellsehen[134]? Dafür mußte die nichtssagende Bemerkung eintreten: „Wisset ihr nicht, daß ein Mann wie ich, der ich aus diesem Becher trinke, seinen Becher werth hält[135]?"

Was die Uebereinstimmung unseres Buches mit den jüdischen Traditionen angeht, so begnügen wir uns vorläufig damit, auf die Forschungen von Treuenfels, Jellinek und Beer zu verweisen, da es sich hier weniger um Einzelnheiten als um eine allgemeine Charakterisirung handelt. Treuenfels hat neben vielem Abweichenden eine mitunter auffallende und genaue Aehnlichkeit zwischen den griechischen Fragmenten unseres Buches bei Epiphanius und den mittelalterlichen Byzantinern Syncellus, Cedrenus, Glykas u. A. einerseits und dem Flavius Josephus und spätern Midraschim andererseits nachgewiesen[136]. Jellinek[137] macht speziell auf das zuerst von ihm veröffentlichte Midrasch Wajisau aufmerksam, in welchem die Kämpfe Jakob's und seiner Söhne gegen die Amoriter und die Söhne Esau's mitgetheilt werden, und welches manche bemerkenswerthe Berührungspunkte mit unserm Buche bietet. Beer endlich hat mit Bezug auf den veröffentlichten Text des ganzen Buches, welcher Treuenfels noch nicht zu Gebote stand, allenthalben die Midraschliteratur zur Erläuterung seines oft dunkeln Inhaltes herbeigezogen[138].

2. Nach dieser allgemeinen Charakterisirung unserer Schrift können wir zu den Fragen über Zeitalter und Entstehung derselben übergehen. Diese interessiren uns hier zunächst, indem sie die Bedeutung des Buches für unsere Aufgabe in's Klare zu bringen geeignet sind. Aus der vorstehenden, wenngleich sehr allgemeinen, Charakteristik wird Jeder den Schluß ziehen, daß das Buch ohne allen Zweifel auf jüdischem Boden entstand. Der ganze Inhalt

---

[134] Genes. 44, 15.

[135] Ein ganz ähnliches, nur noch weiter gehendes Bestreben, die Patriarchen möglichst fehlerfrei nach der spätern jüdischen Anschauungsweise erscheinen zu lassen, gibt sich auch in dem Targum des Onkelos zu erkennen. Vgl. Levi in Fürst's Orient 1845, Literaturbl. N. 23, S. 355.

[136] A. a. O.

[137] A. a. O. S. X. XII f. XXXI.

[138] A. a. O. S. 25 ff.

sowohl, wie besonders das jüdisch-traditionelle Element, welches sich in der Schrift vorfindet, verweist ihre Abfassung in jüdische Kreise.

Es kann dies um so weniger einem Zweifel unterworfen werden, als auch keine einzige Stelle in dem Buche christliche Reminiscenzen enthält. Allerdings hat man früher die Worte des Galaterbriefes (6, 15 cf. 5, 6): *ἐν γὰρ χριστῷ ἰησοῦ οὔτε περιτομή τί ἐστιν (ἰσχύει) οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις* mit der kleinen Genesis in Verbindung gebracht, aber sie sind auch nicht dem Sinne nach in unserm Buche zu entdecken[139]. Viel eher kommen Reminiscenzen an alle möglichen religiösen Richtungen, selbst an den Hellenismus, in diesem ächt jüdischen Buche vor, als solche an die christliche Doktrin.

3. Es ist demnach nun unsere Aufgabe, zu ermitteln, welcher speciellen Geistesrichtung des Judaismus das Buch angehört, oder ob es ohne alle Parteifärbung den Charakter des Judenthums seiner Abfassungszeit reflektirt; ob es in dem Mutterlande Palästina, oder in der Diaspora, speziell in Alexandrien verfaßt ward. Durch diese Untersuchungen wird dann schließlich der Weg gebahnt sein zur Beantwortung der Frage nach der Zeit seiner Entstehung. Wir beginnen, was den ersten Punkt betrifft, mit der Kritik der Ansicht

---

[139] *Syncell.* ed. Bonn. p. 48 sagt: *καὶ πάλιν ἐν τῇ πρὸς Γαλάτας ἐκ τῆς Μωϋσέως ἀποκαλύψεως· οὔτε περιτομή τί ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις.* Man ging hierbei von der Voraussetzung aus, bei den Byzantinern führe die kl. Gen. auch den Namen Apokalypse des Moyses. Aber wenn *Sync.* ed. Bonn. p. 5 sagt: *γενέσει ἣν καὶ Μωϋσέως εἶναι φασί τινες ἀποκάλυψιν*, so heißt das doch nur: Einige hielten den Inhalt für geoffenbart. Wenn bei demselben (p. 49), unter Hinweisung auf die Apokalypse des Moyses, von den bösen Geistern die Rede ist, welche Noa's Söhne verführen wollen und von Michael *εἰς τὴν ἄβυσσον ἀχρὶ ἡμέρας τῆς κρίσεως* geworfen werden, so bleibt es fraglich, ob hiermit unser Buch gemeint sei, indem nur im Allgemeinen und nicht ohne kleinere Differenzen jene Erzählung in demselben sich vorfindet. Man hat darum nicht gerade nöthig, zu der Vermuthung Dillmann's (Jahrb. III, 74) zu greifen, es habe wohl verschiedene Apokryphen unter dem Namen *ἀποκάλυψις Μωϋσέως* gegeben. Denn man kann es mit Grund bestreiten, daß das B. der Jub. den Titel *ἀποκ. Μ.* geführt habe. Und wäre dies wirklich der Fall gewesen, so könnte man noch jene von *Sync.* p. 48 citirte Stelle für eine Interpolation des griech. Textes unseres B. halten.

Jellinek's. Er hat sich nicht damit begnügt, das Buch einer bestimmten Partei, der essenischen Sekte, zuzuweisen, sondern er will sogar in demselben eine essenische Tendenzschrift gegen die Pharisäer erkennen. Speziell soll der Zweck derselben gewesen sein, den Einfluß über das jüdische Kalenderwesen zu brechen, welchen die Pharisäer durch die Bestimmung der Festzeiten nach ihren astronomischen Beobachtungen stets ausgeübt hätten[140]. Insofern fordert schon die hier gemachte Voraussetzung eine Berichtigung, als es Sache des Synedriums war, durch Beobachtung des Neumondes, und nicht durch astronomische Berechnung den Festcyklus zu bestimmen; nur wurde dieser Brauch, welcher der Stadt Jerusalem und deren oberster jüdischer Behörde den Juden der Diaspora gegenüber einen Vorrang beilegte, von den Pharisäern, als den Vertretern des traditionellen, orthodoxen Judenthums, gegen alle Neuerung aufs Kräftigste vertheidigt. Gegen denselben kämpft nun allerdings auch das Buch der Jubiläen.[141] Aber daraus folgt doch bloß, daß der Verfasser der orthodoxen Partei nicht angehörte und von jener traditionellen Bevormundung nichts wissen wollte[142]. Ebenso wenig wie dies, weist die Verehrung der Siebenzahl als einer heiligen und die Hochhaltung der Sabbathfeier speziell auf einen Essener als Verfasser hin. Wenn ferner wegen des medicinischen Inhaltes Jellinek das von ihm edirte Noabuch ebenfalls für ein essenisches hält, und dann daraus, daß ein ganzes Stück aus dem Buche der Jubiläen in dieses aufgenommen wurde, schließt, es müsse auch jenes aus der essenischen Sekte hervorgegangen sein[143], so heißt das nur Hypothese auf Hypothese häufen. Bei dem umfassenden Inhalte unserer Schrift müßten gewiß ganz offenkundige Spuren essenischer Lehren und Gebräuche vorhanden sein, wenn man sie für ein Produkt essenischer Richtung sollte halten dürfen.

4. Beer[144] hat die Entstehung des Buches bei den Samaritanern gesucht, und es dadurch von dem eigentlich jüdischen Boden entfernt. Und um die Abweichungen zu erklären, welche die Schrift

---

140 A. a. O. S. XI.
141 Jahrb. II, 246.
142 Vgl. auch Beer a. a. O. S. 9.
143 A. a. O. S. XXXI f.
144 A. a. O. S. 40. 44 ff. 63 ff.

auch bezüglich samaritanischer Lehren und Gebräuche sich erlaubt, greift Beer zu der Vermuthung, die Dositheer, ein ägyptischer Zweig des samaritanischen Stammes, hätten dem Buche den ihm eigenthümlichen, vom alten samaritanischen Wesen abweichenden Anstrich verliehen. Gegen diese ganze Muthmaßung hat bereits Dillmann[145] sich geäußert, ohne jedoch im Einzelnen auf eine Widerlegung sich einzulassen.

Fangen wir mit Beer's letzten Behauptungen an. Nach ihnen soll die Schrift in Aegypten entstanden sein. Die Unrichtigkeit dieser Annahme wird sich später ergeben, wenn wir zu der Untersuchung über das Vaterland des Buches kommen. Beer ist auch zu jener Annahme nur nothgedrungen geführt worden, da er bei dem Buche der Jubiläen wesentliche Abweichungen von dem Wesen und der Lehre der Samaritaner gewahrte[146]. Wir begnügen uns an dieser Stelle damit, die Gründe zu würdigen, welche Beer für die samaritanisch-ägyptische Entstehung des Buches angeführt hat.

Für Aegypten soll das Passafest seiner Bedeutung wegen den hohen Vorrang verloren haben, den es für Palästina besaß, um dem Pfingstfeste Platz zu machen; und auch die Samaritaner sollen dieses besonders gefeiert haben, weil sie die Erinnerung an die Gesetzgebung auf Sinai für die an die letzte und höchste Offenbarung angesehen hätten[147]. Beer meint diese Feständerung in unserm Buche wiederzufinden. Aber warum wird denn ganz am Schlusse des Buches die Feier des Passafestes mit einem Nachdrucke und einer Ausführlichkeit eingeschärft, wie es nicht einmal in den kanonischen Schriften des Alten Testaments geschieht? Außerdem hat die Angabe von der besondern Feier des Pfingstfestes unter den Samaritanern nur den Charakter einer Schlußfolgerung aus ihrer Verwerfung der nachmosaischen Offenbarung.

Auch, sagt Beer (S. 73), sei der große Versöhnungstag nach dem Buche der Jubiläen bloß dem Andenken an Joseph's Verkauf

---

[145] Zeitschr. der D. M. G. XI, 161.

[146] Zumal bezieht sich das auf die Festordnung und Zeitrechnung. Nach vielen verwickelten und dunkeln Angaben (S. 59 ff.) kömmt Beer selbst zu dem Ergebniß, daß etwas Sicheres auf diesem Gebiete nicht aufgestellt werden könne.

[147] A. a. O. S. 71 f.

gewidmet gewesen, und damit stimme es überein, wenn Joseph als vermeintlicher Stammvater von den Samaritanern hoch verehrt worden sei, und wenn nach de Sacy die Dositheer in Aegypten alles Fasten und alle Kasteiungen abgeschafft hätten. Nun wird allerdings in unserm Buche die Einsetzung des Versöhnungsfestes mit der Trauer Jakob's über den Verlust seines Sohnes Joseph in Verbindung gebracht; aber daneben heißt es auch, für die Folge sei unter den Kindern Israel's „dieser Tag festgesetzt, daß sie an demselben trauern über ihre Sünden und über alle ihre Schuld und über ihre Vergehung, daß sie sich reinigen sollen an diesem Tage einmal des Jahres"[148]. Hiernach ist also der Versöhnungstag wirklich ein Bußtag für die Sünden des ganzen Volkes, und nur die Einsetzung der Bußfeier selbst wird nach unserm Buche durch Joseph's Verkauf motivirt. Wollte aber der Verfasser, wie man das überhaupt in der spätern Zeit zu thun pflegte, bestehende Einrichtungen ihren Anfängen nach auf bedeutsame Ereignisse der israelitischen Vorzeit zurückführen, so ergab sich die Beziehung des Buß- und Trauertages auf den Verkauf Joseph's durch die Brüder und auf die Trauer des Vaters um den vermißten Sohn als eine sehr natürliche[149]. Der Umstand, daß die Samaritaner Joseph für ihren Ahnherrn hielten, ist dieser Beziehung ganz fremd; denn wir wissen nichts davon, daß sie den Versöhnungstag als eine Feier der Erinnerung an Joseph's Verkauf betrachteten. Andere noch weniger ausreichende Gründe Beer's übergehen wir hier der Kürze wegen.

5. Wenden wir uns zu der Untersuchung, ob denn nicht etwa, mit Ausschluß der ägyptischen Dositheer, sonst bei den Samaritanern, speziell bei denen in Palästina, der Ursprung unserer Schrift zu suchen sei. Daß viele Abweichungen von der jüdischen Ueberlieferung in

---

[148] Jahrb. III, 46.

[149] Keineswegs liegt, wie Beer S. 51 glaubt, die Analogie darin, daß nach Gen. 37, 31 die Brüder Joseph's einen Ziegenbock schlachteten, und auch beim Versöhnungsfeste von zwei Böcken die Rede ist, vielmehr besteht die Analogie in der Tiefe der Trauer und der Größe der abzubüßenden Schuld. Darum ist jene Beziehung viel natürlicher, als diejenige, welche die Hagada nach Beer's Angabe dem Versöhnungstage gibt. Ihr zufolge sollte er die jährliche Wiederholung der Sühne für die Anbetung des goldenen Kalbes sein.

derselben zu finden sind[150], haben wir selbst früher schon hervorgehoben, und es ist dies bei dem wahren Wuste sonderbarer und sehr oft sich widersprechender Traditionen im Schooße des spätern Judenthums so wenig auffallend, daß uns dieser Umstand nicht an eine sektiererische Entstehung des Buches denken läßt. Beer weist darauf hin, daß die Reinigungsvorschriften der Weiber in dem Buche der Jubiläen in's höchste Alterthum zurückgeführt würden, und daß die Samaritaner eben auf diese Gesetze viel Werth gelegt hätten.[151] Aber auch hier hat die Zurückführung der bestehenden Einrichtungen keinen andern Sinn als bei allen derartigen Anticipationen in alter und neuer Zeit: das Bestehende soll dadurch mehr mit dem Schimmer der Ehrwürdigkeit umgeben werden. Nun ist es von den Samaritanern freilich bekannt, daß sie an gewissenhafter Beobachtung des mosaischen Gesetzes und an Ehrfurcht vor demselben die Juden übertrafen, weil es eben die Summe ihrer religiösen Ueberlieferung war. Aber darum ist denn doch nicht Alles, was eine besondere Achtung vor mosaischen Satzungen bekundet, für samaritanischen Ursprungs zu halten. Wenn ferner nach unserer Schrift die Früchte des vierten Jahres den Priestern gehören, wie es bei den Samaritanern üblich war, während bei den Juden der Eigenthümer sie für sich behielt, so ist wohl wiederum als die gemeinschaftliche Quelle für diesen abweichenden Gebrauch die hohe Verehrung gegen das Gesetz des Moyses anzusehen, ohne daß dadurch unser Verfasser sich gerade als Samaritaner offenbarte. Wie bei vielen Gesetzen ward auch hier wohl zur Vermeidung jeglichen Fehltrittes nach der rabbinischen Ausdrucksweise „ein Zaun um das Gesetz gezogen", d. h. mehr noch verlangt, als durch Moyses geboten war. Wie wir das später noch genauer erkennen werden, gehörte also auch der Verfasser unseres Buches zu denjenigen, welche den mosaischen Vorschriften höhern Werth beilegten, als gewöhnlich unter den Juden zu geschehen pflegte. Damit ist aber noch durchaus nicht gegeben, daß er Samaritaner war. Dasselbe gilt von der überaus strengen

---

[150] Vgl. darüber Treuenfels a. a. O. S. 29. 60. 67. 71. Beer a. a. O. S. 40 ff.

[151] A. a. O. S. 40.

Feier des Sabbaths, wie sie in unserm Buche angeordnet wird, von der Heilighaltung der Siebenzahl und andern Dingen. Daß alles dies nicht Ausflüsse aus der samaritanischen Denkweise des Verfassers seien, wird völlig klar aus der anderweitig zu erweisenden Unmöglichkeit der samaritanischen Entstehung unserer Schrift.

Auch hier nämlich müssen wir zuvörderst die Bemerkung wiederholen, die bereits gegen Jellinek gemacht wurde, daß eine sektirerische Tendenzschrift die unterscheidenden Merkmale der Partei viel offener an der Stirne tragen würde, als es bei dem Buche der Jubiläen der Fall ist. Es erhält deßhalb diese Bemerkung gegen Beer noch eine besondere Kraft, weil er sogar dem Buche die bestimmte Tendenz beimißt, unter den Heiden das Judenthum in jener besondern Form zu verbreiten.[152] Warum wird z. B. mit keiner Silbe des Berges Garizim Erwähnung gethan, der bei den Samaritanern für heilig galt[153], oder nicht der Verachtung Ausdruck gegeben, mit welcher sie Jerusalem behandelten? Der Berg Zion wird sogar als ein Heiligthum bezeichnet[154], von welchem aus die ganze Erde geheiligt werden solle.[155] Warum werden nur diejenigen getadelt welche es sich herausnehmen, nach ihren Beobachtungen den Kalender zu regeln, was doch immer noch eine Nebensache war, und nicht vielmehr das ganze religiöse Wesen und die auf den spätern alttestamentlichen Schriften beruhende Doktrin der Juden einer scharfen Kritik unterzogen? Wie konnte ein Samaritaner, der den Gottesbegriff viel abstrakter als die Juden, beinahe deistisch faßte, sagen, der h. Geist sei in den Mund Rebekka's hinabgestiegen, um durch sie zu sprechen[156]? Dazu kömmt denn noch schließlich, daß es unbe-

---

[152] A. a. O. S. 75. 78.

[153] Jahrb. II, 241 werden sogar vier Orte Gottes auf Erden erwähnt: Eden, der Berg des Ostens, Sinai und Zion. Von Garizim ist gar keine Rede. Beer selbst sagt (S. 74), es zeige sich hier, wie der alte Samaritanismus in den Hintergrund getreten sei, meint aber, aus den vier Stellen des Pentateuch, an welchen nach samaritanischer Auffassung von heiligen Orten gesprochen werde, seien wohl im Laufe der Zeit vier Orte geworden (!). Aber wo bleibt denn auch bei dieser Hypothese der so hoch verehrte Name Garizim?

[154] Jahrb. II, 251.

[155] Jahrb. II, 241.

[156] Jahrb. III, 28.

greiflich wäre, wie unter den Samaritanern, welche den Pantateuch und dessen Inhalt so überaus hochhielten, ein Buch hätte zu Stande kommen sollen, welches darauf ausging, die Genesis zu ergänzen und sich sogar in wesentlichen Punkten Abweichungen von deren Darstellung erlaubte. Wir finden allerdings bei den Samaritanern späterer Zeit apokryphische Schriften, welche, obgleich an Ansehen den mosaischen Büchern nachstehend, doch von den Angehörigen des Stammes gelesen und fortgepflanzt wurden. Aber diese Apokryphen sollten einen Ersatz für die verschmähten Hagiographen des alttestamentlichen Kanons bilden. Noch bis auf den heutigen Tag gebrauchen die Samaritaner ein apokryphisches Buch Josua, eigens für sie zurechtgemacht, eine Chronik von Adam bis auf das Jahr 898 der Hedschra, ein Psalterium und ein Hymnenbuch. Von einer apokryphischen Umgestaltung des Inhaltes des Pentateuch ist sonst nie in der langen Geschichte des Samaritanismus etwas bekannt geworden; es wäre das Buch der Jubiläen ein unicum in dieser Art. Es muß darum auch Beer's Ansicht über Entstehung und Tendenz dieser Schrift verworfen werden.

6. Nach den vorstehenden Untersuchungen wird die These nicht ungerechtfertigt erscheinen: das Buch der Jubiläen ist nicht als Tendenzschrift irgend einer Sekte anzusehen. Der positiven Erkenntniß seines Charakters wird darum nur näher zu kommen sein durch die Beantwortung der Frage, ob man nach Palästina oder nach Aegypten seine Entstehung zu verlegen habe, oder vorerst, ob die hebräische oder die griechische Sprache seine Originalsprache sei. Bei der Annahme hebräischer Abfassung wäre die Frage nach dem Vaterlande selbstverständlich zu Gunsten Palästina's entschieden. Nun haben mit Ausnahme Frankel's sämmtliche Kritiker für die Abfassung in hebräischer Sprache sich ausgesprochen[157]; sehen wir zu, ob mit Grund.

Sind wir sonst bei unsern Untersuchungen fast immer auf innere Gründe angewiesen, so haben wir bei dieser Frage ein äußeres Zeugniß zu behandeln. Der h. Hieronymus schreibt nämlich

---

[157] So Jellinek a. a. O. S. X, Dillmann Zeitsch. d. D. M. G. XI, 161 und früher schon Treuenfels a. a. O. S. 9.

über Num. 33,21 an Fabiola: hoc verbum (רִסָּה) quantum memoria suggerit nusquam alibi in scripturis sanctis apud Hebraeos invenisse me novi, absque libro apocrypho, qui a Graecis *μικρογένεσις* appellatur. Ibi in aedificatione turris pro stadio ponitur, in quo exercentur pugiles et athletae, et cursorum velocitas comprobatur[158]. Frankel[159] sucht die Beweiskraft dieser Stelle für die hebräische Abfassung des Buches dadurch zu schwächen, daß er רִסָּה für ein Längenmaß, ungefähr so groß wie ein Stadium, erklärt und dabei die Behauptung aufstellt, ebenso wie das lateinische stadium, und diesem entsprechend, habe später das wahrscheinlich aus Persien stammende רִסָּה die allgemeine Bedeutung von Rennbahn erhalten. So sei es auch wahrscheinlich als Fremdwort in die griechische Sprache aufgenommen worden, und habe da ebenfalls die angeführte allgemeine Bedeutung bekommen. Indessen hat Frankel bei seiner ganzen Auseinandersetzung doch nur nachgewiesen, daß bei Onkelos ריסה in der Bedeutung von Rennbahn vorkomme; dies aber erscheint um so erklärlicher, als dem Targumisten ein entsprechendes Wort wie stadium nicht zu Gebote stand, während der Grieche um ein solches nicht in Verlegenheit sein konnte. War außerdem auch רִסָּה seinem Ursprunge nach nicht hebräisch, so kann es doch nicht Wunder nehmen, daß es in's Chaldäische überging. Einen Uebergang desselben in's Griechische ohne alle Beweisstellen anzunehmen, erscheint dagegen zu gewagt. Wenn darum der heil. Hieronymus jenes Wort im Buche der Jubiläen vorfand, so war es in einem hebräischen Texte[160].

Auf die Annahme eines hebräischen Originales weisen auch manche innere Gründe hin. So ist allerdings meist die Septuaginta bei Citaten aus alttestamentlichen Schriften zu Grunde gelegt, aber mitunter stimmen dieselben auch mit dem hebräischen Texte

---

[158] Ad Fabiol. de XL mansionibus, mansio XVIII.

[159] A. a. O. S. 383.

[160] Aus der Stelle ibid. mans. XXIV, wo der Name Thare erwähnt wird, als im B. der Jubil. vorkommend, kann man allerdings, wie Frankel richtig gegen Dillmann bemerkt, nicht auf die hebr. Abfassung des Buches schließen, weil auch der gräcisirte Name gemeint sein könnte.

gegen die Septuaginta überein[161]. Man kann diese Erscheinung nicht mit Frankel daraus erklären, daß neben der Septuaginta noch andere griechische Uebersetzungen in Gebrauch gewesen seien. Benutzte der Verfasser überhaupt eine griechische Ausgabe des Alten Testaments, so wird er sich doch wohl an Einer gehalten haben. Vielmehr wird jener Umstand erklärlich durch die Annahme, bei der Uebertragung des Buches sei die Septuaginta zu Grunde gelegt, aber auch der hebräische Text mitunter selbstständig übersetzt worden. Mit Recht hat ferner Dillmann hervorgehoben, daß sehr viele Eigennamen, welche sich im Bibeltexte nicht finden, und von dem Verfasser unseres Buches mitgetheilt werden, auf hebräischer Etymologie beruhen. Allerdings könnten diese Namen, wie Frankel annimmt, zur Zeit der Abfassung unter den Juden traditionell gewesen sein; aber in Aegypten war denn doch diese Menge hebräischer Namen nicht so bekannt[162]; und so werden wir durch jene Bemerkung jedenfalls angewiesen, die Entstehung unserer Schrift auf dem Boden hebräischer Ueberlieferung zu suchen.

Als Beweis gegen die Annahme hebräischer Abfassung macht Frankel die schwache Kenntniß der hebräischen Sprache geltend, welche der Verfasser offenbare, und die dürftige Bekanntschaft mit dem Alten Testament und dem jüdischen Leben im Mutterlande. Ersteres gründet er jedoch nur auf eine in dieser Beziehung sehr zweifelhafte Stelle. Genes. 26, 21 wird nämlich der Brunnen, welchen Isaak hatte graben lassen, שִׂטְנָה genannt, und dies in der LXX richtig mit ἐχθρία wiedergegeben. Unser Text weicht, wenigstens nach der Dillmann'schen Uebersetzung, von jenen beiden Texten ab und nennt, im Gegensatz zu dem gleich nachher angegebenen Namen eines andern Brunnen „weit", jenen „enge". Aber „weit" wird der zuletzt gegrabene Brunnen genannt, weil um ihn mit den Hirten von Gerara nicht mehr gestritten wurde. Da konnte also doch mit Fug und Recht der andere Brunnen, welcher von jenem Streite den Namen

[161] S. solche Stellen bei Frankel a. a. O. S. 380.

[162] Frankel S. 382 setzt die Anführung der vielen Eigennamen in unserm B. neben die Nomenklatur der 70 Uebersetzer bei Aristeas, muß aber selbst beifügen, daß dies meist griechische Namen sind. Bezeichnend genug, da im B. der Jub. kein einziger griech. Name gefunden wird.

erhielt, „enge" genannt werden. Wenn dies auch keine wörtliche Uebersetzung des שִׂטְנָה ist, so trifft sie doch dem Sinne nach vollständig zu, um so mehr, als bekanntlich im Hebräischen der Begriff des Bedrängtseins ganz gewöhnlich durch die Vorstellung der „Enge" bildlich ausgedrückt wurde. Der Verfasser offenbart also hier durchaus keine mangelhafte Kenntniß der hebräischen Sprache, sondern nur seine freie Behandlung des Originaltextes, und dies auf eine dem Sinne des Textes und dem hebräischen Sprachgeiste angemessene Weise.

Wenn aber Frankel[163] meint, das Buch weiche in vielen Einzelheiten ab von den Angaben des Alten Testaments und den Vorschriften der palästinensischen Halacha, so geben wir ihm darin vollkommen Recht. Er hätte sich sogar der Mühe nicht zu unterziehen brauchen, einige Stellen dieser Art namhaft zu machen. Viel gründlicher hat schon vor ihm Treuenfels mit Benutzung der wenigen bei den Byzantinern erhaltenen griechischen Fragmente das eigenthümliche Verhältniß unseres Buches zum Alten Testament und andererseits zur jüdischen Ueberlieferung aufgeklärt. Jetzt aber, nach der Veröffentlichung des ganzen Werkes, genügt ein Blick in dasselbe, um zumal die vielen kleinen Abweichungen von der biblischen Darstellung zu erkennen, welche sich der Verfasser erlaubt. Doch was folgt daraus für die Annahme hebräischer oder griechischer, palästinensischer oder ägyptischer Entstehung? Nicht allein kommen Widersprüche mit dem Originaltexte, sondern auch mit der LXX in unserm Buche vor, und in Aegypten hatte doch diese dasselbe kanonische Ansehen, wie jener in Palästina. Es muß also auf jeden Fall angenommen werden, daß der Verfasser mit dem treuen Festhalten am Texte des Alten Testaments nicht sehr gewissenhaft gewesen sei. Das konnte in Palästina ebenso gut geschehen, wie in Aegypten. Wenn aber auch hier wieder Frankel dem Verfasser Mangel an Kenntniß des Alten Testaments Schuld gibt, wie sie in Palästina schwerlich vorgekommen sein könne, so ist dies nicht allein unbegründet, sondern auch unzulässig. Der Verfasser erzählt im Allgemeinen doch nach der kanonischen Genesis und hält sich sehr

[163] A. a. O. S. 384 f.

oft im Einzelnen der Art an den Text, daß er ihn fast buchstäblich nachschreibt. Von mangelhafter Kenntniß kann also gar keine Rede sein, selbst wenn die spätern Bücher des Pentateuch citirt werden. Sie mußten dem Verfasser ebenso bekannt sein wie das erste; und wenn er sich absichtliche Differenzen zwischen seiner Darstellung und der des Moyses erlaubt, so werden auch wohl die Abweichungen von andern kanonischen Büchern ebenso absichtlich gewesen sein. Die Differenzen endlich zwischen unserer Schrift und der jüdischen Halacha bezüglich liturgischer Gebräuche mögen theils dadurch ihre Erklärung finden, daß widersprechende Gebräuche neben einander bestanden, theils mag auch unser Verfasser sich im bewußten Gegensatze zu mancher liturgischen Tradition befunden haben. Daß er der pharisäischen Sekte das Monopol, liturgische Einrichtungen zu treffen und darauf bezügliche Verfügungen zu erlassen, bestreitet, haben wir bereits erkannt. Kämpfte er aber gegen das Pharisäerthum, so hat er sich gewiß auch zur Annahme vieler Kleinigkeiten, welche von den Pharisäern in die Liturgie eingeführt wurden, nicht verstehen wollen, und stand damit denn in einem Gegensatze zu der in Religionssachen herrschenden Partei Palästina's, welcher die Abfassung der Schrift erst recht dorthin verweist.

Frankel will allerdings jene liturgischen Differenzen dadurch erklären, daß er annimmt, Gebräuche, wie sie in Aegypten, zumal beim Dienste des Tempels zu Leontopolis, bestanden hätten, seien in unserm Buche beschrieben. Nun wissen wir aber von derartigen Differenzen zwischen der palästinensischen und ägyptischen Liturgie so gut wie nichts, wie denn auch Frankel sich bei jener Annahme nur wieder mit subjektiven Voraussetzungen begnügen muß. Unter diesen haben nur wenige etwas Wahrscheinlichkeit für sich. So ist es allerdings richtig, daß man in Aegypten gewiß wünschen mußte, einen durch astronomische Berechnung fixirten Kalender zu besitzen, um bei der Feier der Feste nicht von der Beobachtung des Mondes durch die Hierarchen in Jerusalem abzuhangen. Aber war nicht das gleiche Interesse z. B. auch in Galiläa vorhanden, und zwar in demselben Maße wie in Aegypten? Wenn aber bereits bei den Opfern der Patriarchen stets das Salz als unerläßlicher Zusatz erwähnt wird, so deutet das nicht auf einen sonderthümlichen Ge-

brauch in Aegypten hin. Nach dem mosaischen Gesetze war wirklich das Salz als Zugabe zu jedem Opfer vorgeschrieben[164], und nur darin enthalten die betreffenden Stellen unseres Buches etwas Sonderbares, daß sie die mosaische Vorschrift in das höchste Alterthum zurückdatiren. Von dieser auch in andern Dingen sich offenbarenden Eigenthümlichkeit und ihrer Bedeutung war früher bereits die Rede.

7. Durch Frankel's Ausführungen kann man sich also nicht veranlaßt sehen, die durch innere Gründe und noch mehr durch die Aussage des h. Hieronymus bestätigte Annahme aufzugeben, daß unsere Schrift in hebräischer Sprache abgefaßt ward, und somit, was kaum hinzugefügt zu werden braucht, in Palästina entstand. Die Frage nach der Zeit der Entstehung läßt sich mit Sicherheit nur allgemein beantworten. Richtig hat Dillmann[165] darauf hingewiesen, daß der Verfasser das Buch Henoch schon gekannt habe, da er nicht allein Einiges von dessen Inhalt mittheile, sondern auch von einem Buche Henoch rede, welches astronomische Belehrungen und Weissagungen enthalte (Jahrb. II, 240). Andererseits muß man mit Dillmann die Annahme machen, daß bei der Abfassung der Testamente der zwölf Patriarchen unser Buch schon vorhanden war; denn es wird von dem Verfasser dieses Apokryphums viel benutzt. Als gemeinschaftliche Quelle für beide Werke die jüdische Ueberlieferung anzusehen, ist unstatthaft, weil der Berührungspunkte gar zu viele sind, und die Uebereinstimmung bis auf unbedeutende Details sich erstreckt. Auch kann der Verfasser unseres Buches die Testamente der Patriarchen nicht benutzt haben, weil er alle seine Mittheilungen in einem geordneten Zusammenhange darbietet, während in letzterer Schrift aphoristische Notizen neben einander gestellt werden; weil hier manche Nachrichten unseres Buches sehr weitläufig, mitunter unangemessen ausgesponnen sind; weil endlich die Testamente judenchristlichen Inhalt haben, das Buch der Jubiläen aber ein rein jüdisches Werk ist. Demgemäß fällt die Abfassung des letztern zwischen die des Buches Henoch und die der Testamente der Patriarchen: zwischen die Zeit der Maccabäerkämpfe

---

[164] Lev. 2, 13.

[165] Jahrb. III, 90 f.

und, wie sich noch herausstellen wird, das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts.

Hiermit stimmt auch das ganze Wesen und der Charakter des Buches überein. Schon zeigt sich in demselben die Entartung der alttestamentlichen Lehre, ohne daß jedoch Anfänge kabbalistischer Weisheit in ihm zu entdecken wären. Von der Zerstörung Jerusalems findet sich in demselben keine Andeutung vor; andererseits enthält es eine so ausgebildete Engellehre, wie sie erst in der Zeit des entarteten Judenthums sich entwickelt hat. Da ferner gar keine politischen Anspielungen im ganzen Buche vorkommen, und auch schon die Abfassung eines so weitläufigen, rein doktrinären Werkes einen Zustand des Friedens und der politischen Ruhe voraussetzt, so kann es weder während der Maccabäerkämpfe noch in der letzten Zeit vor der Zerstörung Jerusalems entstanden sein. Es bliebe somit noch der Zeitraum von 140 v. Chr. bis etwa 60 n. Chr. übrig. Nun hatten aber die Pharisäer gerade in der letzten Zeit vor dem Auftreten des Heilandes ihr Ansehen in religiösen Dingen sehr befestigt und sogar in politischen Fragen hatten sie mitunter ihrer Macht über das Volk in einer Weise Geltung verschafft, daß sie den Fürsten selbst gefährlich wurden. Es läßt sich kaum denken, daß das Buch der Jubiläen jener Periode angehört, weil es mit ausgesprochener antipharisäischer Tendenz auftritt. Durch Christus wurde die Auktorität jener Sekte stark erschüttert, auch trat nach dessen Erscheinen das Judenthum immer mehr in den Zersetzungsprozeß ein, theils in Folge des Fortschreitens auf der einmal eröffneten Bahn, theils weil die christliche Lehre der jüdischen Doktrin wie ein Pfahl im Fleische war. Wie auf dem Boden des Christenthums jüdische Momente in großer Zahl und in den verschiedensten Nuancen geltend gemacht wurden, so konnte auch das Judenthum der Einflüsse des Christenthums sich nicht erwehren. Die unantastbare Auktorität der Pharisäer über alle religiösen Fragen war nun selbst beim Volke unwiederbringlich verloren. Wir glauben darum die Abfassung des Buches der Jubiläen in die Zeit von 30—60 n. Ch. versetzen zu sollen. Mit dieser Annahme stimmt, wie gesagt, der ganze Geist des Buches überein; denn es ist in demselben bereits die ent-

artende, von biblischer Grundlage sich entfernende Gestalt des Judenthums ausgeprägt, wie sie erst in so später Zeit gefunden wird.

8. Der Charakter und Geist unserer Schrift ist hiermit schon mittelbar gekennzeichnet. Von christlicher Lehre findet sich in derselben keine Spur; sie ist ausschließlich und streng jüdisch. Den Hintergrund des ganzen Werkes bildet die biblische Offenbarung, deren Angaben jedoch nicht selten albernen Volkssagen zum Opfer gebracht werden. Ganz nach Art der ältesten Targumisten weiß der Verfasser harte Anthropomorphismen durch Umschreibungen, wie „die Herrlichkeit des Herrn" für Gott u. A., zu umgehen. Die Engellehre ist sehr, sogar geschmacklos, ausgebildet, wie bereits bemerkt wurde, und die heidnischen Götter werden mit den Dämonen identificirt. Die spätern jüdischen Einrichtungen werden in die älteste Zeit zurückverlegt, damit sie dadurch ein höheres Ansehen erhielten, obgleich die historische Wahrheit noch mehr dadurch verlor. Schon hierin offenbart sich ein krampfhaftes Festhalten an den bestehenden jüdischen Satzungen, welches aber noch deutlicher in dem Hervorheben bestimmter Vorschriften, zumal den Opferdienst betreffender Gesetze, zu Tage tritt. Am meisten, und wahrhaft unnatürlich, wird das Verbot, Blut zu genießen, eingeschärft und vor den schrecklichen Folgen dieses Genusses gewarnt.[166] So zeigt das ganze Buch das Bestreben, das wankende Judenthum zu stützen und dessen Leben mit allen möglichen künstlichen Mitteln zu erhalten. Das allein kann auch nur die Tendenz des Verfassers gewesen sein, ohne alle sektirerische Zwecke. Selbst das Auftreten gegen die pharisäische Herrschsucht kennzeichnet sich als Haß gegen religiöses Parteiwesen, nicht als Anhänglichkeit etwa an die den Pharisäern feindlich gegenüberstehende sadducäische Sekte. Die ganze Welt- und Religionsanschauung des Verfassers steht zu der dieser Sekte in noch viel größerm Widerspruch, als sie vermöge der im Allgemeinen orthodoxen Richtung jener der Pharisäer widerstreiten konnte. Daß trotz der Tendenz der Schrift hier und da der Einfluß des Hellenismus sich geltend

[166] Jahrb. III, 19: „Hüte dich sehr mit dem Blute, hüte dich sehr. Vergrabe es in die Erde und esset kein Blut; denn es ist die Seele; iß durchaus kein Blut" — „damit du bewahret werdest vor allem Uebel."

machen mußte, wenn auch nur schwach und selten, ist nach unsern frühern Erörterungen nicht allein leicht erklärbar, sondern selbstverständlich.

7. Die Himmelfahrt Moyses'.

1. Bis in die jüngste Zeit hinein war das Apokryphon, welches die Himmelfahrt des jüdischen Gesetzgebers beschrieb, nur nach wenigen Bemerkungen christlicher Schriftsteller bekannt. Die älteste Benutzung desselben findet sich bei Clemens von Alexandrien[167], der (jedenfalls nach unserer Schrift) erzählt, wie Moyses im Angesichte von Josua und Kaleb gegen Himmel fuhr, seinen Körper auf Erden zurücklassend. Origenes[168] bezeugt, daß die Erwähnung des Streites zwischen Michael und dem Satan über die Leiche des Moyses, wie sie sich in dem Briefe Judä (v. 9) findet, auf eine Stelle unseres Apokryphums sich beziehe. Die spätern Erwähnungen desselben in der patristischen Literatur übergehen wir und fragen, wie lange man in seinem Besitz geblieben sei. Noch im Mittelalter muß die Schrift bekannt gewesen sein; denn Oekumenius[169] weiß, daß nach alter Ueberlieferung der Satan dem Moyses eine ehrenvolle Bestattung streitig machte, weil er der Mörder eines Aegyptiers gewesen sei, und Nicephorus Callisti[170] gibt den Umfang des Buches auf 1400 Stichen an. Von da ab jedoch verschwindet die Schrift vollständig, und galt sie bis zum Jahre 1861 für verloren. Ganz unerwartet veröffentlichte in diesem Jahre der Bibliothekar der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand, A. M. Ceriani, nach einem dort aufbewahrten codex Bobiensis ein höchst interessantes Fragment unseres Apokryphums[171]. Es ist dieses ein Bruchstück einer lateinischen Uebersetzung, welches sich in Verbindung mit lateinischen Fragmenten des Buches der Jubiläen vorfand. Diese Verbindung ist aber keine bloß äußere, etwa von Abschreibern herrührende, sondern es läßt die (oft sehr verdorbene und hebräisirende)

[167] Strom. VI, 15 fin.

[168] De princ. III, 2.

[169] In ep. Jud. v. 9.

[170] ed. Bonn. p. 787.

[171] Monumenta sacra et profana. tom. I, fasc. 1, Mediolani 1861, p. 55 sqq.

Latinität, wie sie beiden Theilen in gleicher Weise eigen ist, auf Einen Uebersetzer schließen. Dieser Schluß kann um so weniger auffallen, als die Verwandtschaft der in beiden Büchern behandelten Stoffe, in denen Moyses die Hauptperson war, gewiß schon vor der Entstehung des lateinischen Textes die Zusammenstellung der beiden Schriften veranlaßt hatte. Unser Text muß noch zu den sogenannten alten Uebersetzungen gerechnet werden, da der cod. Bobiensis, wenigstens nach Ceriani's Urtheil [172], jedenfalls dem 6. Jahrhundert angehört.

2. Zunächst kann nun die Identität des Buches, welchem unser Fragment angehört, mit dem von den Alten *ἀνάβασις Μωϋσέως* betitelten Schriftstücke nicht in Zweifel gezogen werden. Denn nicht allein stimmt der Inhalt des Bruchstückes im Allgemeinen mit dem in alter Zeit bezüglich der Himmelfahrt Moyses' angegebenen überein, sondern es findet sich auch in unserm Fragmente wirklich eine Stelle vor, welche schon in den Akten des Nicäner Concils aus der Anabasis des Moyses angeführt wird. Es sagt Moyses nämlich (p. 55 ed. Ceriani): invenit me qui ab initio orbis terrarum praeparatus sum ut sim arbiter testamenti illius. Und in jenen Akten (II, 18) heißt es: *μέλλων ὁ προφήτης Μωυσῆς ἐξιέναι τοῦ βίου, ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ Ἀναλήψεως Μωυσέως, προσκαλεσάμενος Ἰησοῦν υἱὸν Ναυῆ, καὶ διαλεγόμενος πρὸς αὐτὸν ἔφη· καὶ προεθεάσατό με ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην* [173]. Daß die von Origenes und Oekumenius angeführten Erzählungen in unserm Fragmente nicht zu finden sind, erscheint darum sehr natürlich, weil dieses mitten in der Rede des Moyses schon abbricht. Wie der Schluß, so fehlt auch der Anfang des Buches; mit dem Unterschiede indeß, daß im Anfange vielleicht nur wenige Zeilen vermißt werden, während die ganze Erzählung dessen, was dem Apo-

---

[172] L. c. p. 2.

[173] Dieses *μεσίτης* macht klar, wie arbiter zu verstehen sei. Bei den spätern Juden war „Bundes-Mittler" der gewöhnliche Name für den Moyses. (Vgl. *Philo* Vita Moys. III, 19 und die bei *Wetstein* ad Gal. 3, 19 gesammelten Stellen aus rabb. Schriften.) Darum nennt ihn auch Paulus so (Gal. 3, 19).

kryphum den Namen gab, einstweilen wenigstens noch verloren ist. Die Ansicht Ceriani's, daß auch in dem erhaltenen Fragmente eine größere Lücke von etwa zwei handschriftlichen Blättern anzunehmen sei, können wir nicht theilen. Der Zusammenhang zwischen p. 58 und p. 59 (seiner Ausgabe) ist nicht, wie er glaubt, unterbrochen, vielmehr fehlen an der Spitze von p. 59 nur die wenigen von dem Herausgeber selbst durch Punkte bezeichneten Linien, deren Ausfall jedoch das Verständniß der ganzen Stelle nicht wesentlich erschwert.

3. Glücklicher Weise setzt das Fragment ungeachtet seines geringen Umfanges uns in den Stand, ziemlich sicher über Originalsprache, Entstehung und Charakter des verloren geglaubten Apokryphums urtheilen zu können. Da manche interessante und wichtige Aufschlüsse in dem noch vorhandenen Theile uns geboten werden, so möge man uns um der gründlichern Untersuchung willen die größere Ausführlichkeit verzeihen; hat ja auch überdies Niemand in dem seit der Veröffentlichung des Fragmentes nun verflossenen Quinquennium ihm seine Aufmerksamkeit zugewandt[174]. Leider liegt der lateinische Text uns nur in einer sehr corrupten Gestalt vor. Stellenweise kann man seinen Sinn bloß errathen. Gleichwohl dürfen wir kühn die Behauptung wagen, daß seine Latinität an hebräischer Färbung kaum ihres Gleichen finden dürfte. Es tritt diese Eigenthümlichkeit hier so stark auf, daß ein griechischer Originaltext nicht postulirt werden kann, und dächte man ihn sich als aus der Feder des am meisten hebräisirenden Hellenisten geflossen. Der Text charakterisirt sich durchaus als Uebersetzung, und zwar als eine sehr sklavische und wörtliche Uebersetzung eines hebräischen Originales. Unterstützt wird diese Behauptung durch das, was wir bei früherer Gelegenheit über die Ursprache des Buches der Jubiläen, und oben über dessen Verbindung mit der Himmelfahrt Moyses' bemerkten; unterstützt wird dieselbe ferner durch die

---

[174] Ich sehe hierbei von den wenigen und oberflächlichen Bemerkungen Ewald's in den Gött. Gel. Anz. 1862, S. 4 ff. ab. Ohne tiefere Untersuchung und dazu grundlos genug verlegt Ewald die Entstehung der Schrift vor die Zerstörung Jerusalems, in die Zeit der Einverleibung Judäa's in die Provinz Syrien.

ganze Haltung unseres Apokryphums, welche es als ein ächt jüdisches, und darum palästinensisches Werk erscheinen läßt. Damit soll aber nicht behauptet sein, daß der lateinische Text unmittelbar aus dem hebräischen Originale geflossen wäre. Vielmehr läßt sich klar das Gegentheil darthun. Das Vorkommen mancher griechischer Worte auf den wenigen Blättern des Fragmentes zeigt, daß der lateinische Uebersetzer in dem sklavischen Anschluß an den zu übertragenden Text es dem griechischen noch zuvor gethan hat. So findet sich p. 56 das Wort clibsis, dem Zusammenhange nach in der Bedeutung von Bedrückung oder Elend, jedenfalls entstellt für thlipsis (*θλίψις*); p. 57 werden die Fremden allofili genannt (*ἀλλόφυλοι* in der LXX sehr oft für die Nichtjuden überhaupt, speziell für die Philister). Auch würde wohl p. 55 das Wort chedriare und p. 56 sq. nicht mehre Male scene gebraucht sein, wenn nicht *κεδρία* und *σκήνη* im Texte gestanden hätte. Dagegen spricht nicht das Beibehalten einiger ausschließlich hebräischer Wortverbindungen, wie p. 58 personas cupiditatum für אַנְשֵׁי חֲמוּדוֹת, indem, wie es Dan. 10, 11. 19 wirklich geschieht, dies im griechischen Texte mit *ἄνθρωποι ἐπιθυμιῶν* wiedergegeben sein konnte; es spricht ebenso wenig dagegen der offenbare Uebersetzungsfehler p. 62: sub nullo dexterae illius sunt. Hier kann der Pluralis nur gewählt sein wegen der Form des hebräischen יָמִין, aber ebensowohl wie der Lateiner, konnte auch schon der Grieche durch die Uebersetzung *δεξιαί* jenen Fehler begehen. So viel ist also sicher: das Buch war hebräisch geschrieben und ging durch die Vermittlung einer griechischen Uebersetzung in die lateinische Literatur über.

4. Hiermit ist denn auch das Vaterland des Apokryphums schon zugleich gefunden; es kann nur Palästina sein. Beide Annahmen aber werden, wie wir schon beiläufig erwähnten, bestätigt durch den Geist und Charakter der Schrift. Der bekannten alexandrinischen Richtung konnte Niemand ferner stehen, als der Verfasser unsers Apokryphums. Er befindet sich auf dem altjüdischen Standpunkte, von dem aus er keine tiefen mystischen Spekulationen und Allegorisirungen unternimmt, sondern rein historisch seinen Blick über die Vergangenheit und Zukunft der jüdischen Nation hin=

schweifen läßt, beginnend mit der Erschaffung der Welt und schließend mit der Eröffnung der messianischen Zeit. Hierbei ist dieselbe halb historische halb ideelle Zeitrechnung verwendet, wie wir sie bereits in andern apokalyptischen Werken kennen lernten.

5. Von christlicher Anschauung läßt sich in dem Bruchstücke nicht die geringste Spur entdecken, und da wir also in ihm ein ausschließlich und ächt jüdisches Erzeugniß Palästina's vor uns haben, so bleibt uns noch die wichtige Frage zu beantworten übrig, über welche Entwicklungsperiode des Judenthums dieselbe Aufschlüsse enthalte. Da werden wir nun vorerst durch die Zeitrechnung zu der Annahme gezwungen, daß erst damals das Buch entstanden sei, als schon der Gebrauch der alexandrinischen Bibelübersetzung in Palästina allgemein geworden war, und mit ihm auch die von dem Urtexte divergirenden Angaben derselben dort Eingang gefunden hatten. Ganz im Anfange der Schrift wird nämlich Moyses in's 2500. Jahr der Weltära versetzt, und p. 60 heißt es, noch 250 Zeiten würden zwischen seiner Himmelfahrt und der Ankunft des Messias verfließen. Diese Zeiten sind in dem Buche durchweg Jahrzehnte, was sich bald durch die Uebersicht über dessen Chronologie am besten zeigen wird. Darum aber muß angenommen werden, daß der Verfasser nach der Angabe der Septuaginta die ganze vorchristliche Zeit auf 5000 Jahre berechnete, und dies wohl lediglich aus dem Grunde, weil so Moyses als „der Mittler des Alten Bundes" gerade in die Mitte dieser ganzen Zeit zu stehen kam[175]. Gehen wir auf die spezielle geschichtliche und visionäre Darstellung ein, so wird die Periode der Könige bis zur Trennung des Reiches auf „18 Jahre" angegeben[176]. Wenn wir nun den Beginn der Königsherrschaft in die Mitte des 12. Jahrhunderts versetzen, so erhalten wir nach Abzug von 18 Jahrzehnten das

---

[175] Mit Rücksicht darauf war für einen Apokalyptiker die Aenderung der 5200 bei den LXX in 5000 sehr leicht. Auch wurde dabei übersehen, daß nach den LXX die Periode vor Moyses mehr umfaßte als 2500 Jahre. Diese Angabe beruhte auf der Ueberlieferung des hebr. Textes und wurde des apokalyptischen Zweckes wegen beibehalten.

[176] p. 56: postea dominabitur a principibus et tyrannis per annos XVIII.

Jahr 975. Dann sollen noch 19 Jahre, d. i. Jahrzehnte, verfließen, während welcher Zeit zehn Stämme sich trennten zu einem besondern Staatsorganismus und einem besondern Gottesdienst [177]. Mit dem Ablauf dieser Periode kämen wir bis in die Regierungszeit des Königes Ozias, und der weitere Zeitraum von 20 Jahrzehnten führt uns dann bis in die achtziger Jahre des 6. Jahrhunderts, bis zur Zerstörung Jerusalems [178]. So wird die ganze Zeit der Königsherrschaft in die Perioden von 18 + 19 + 20 Jahre, bezüglich Jahrzehnte zerlegt, ächt apokalyptisch und annähernd historisch. Der mittlere Ruhepunkt konnte um so eher in der Regierungszeit des Ozias angenommen werden, als dieser König über ein halbes Jahrhundert regierte, am längsten unter den Königen von Juda, und sowohl durch seine theokratische Gesinnung als durch seine hohe politische Bedeutung ausgezeichnet war. Während 7 (Decennien) soll Jerusalem befestigt werden, und während 9 (Decennien) herrscht ein frommer Geist im Reiche [179]. Dann aber folgt scheußlicher Götzendienst und Frevel aller Art, bis ein König aus dem Osten erscheint, dessen Reiterei das ganze Land bedeckt, der die Stadt verbrennt sammt dem Tempel, die h. Gefäße raubt und das Volk der Zweistämme mit sich in die Verbannung führt. Nun haben aber Ozias und sein Sohn und Nachfolger Joatham zusammen 67 Jahre, also beinahe 7 Decennien geherrscht und beide in gleicher Weise durch die Anlage umfassender Festungswerke sich um Jerusalem Verdienste erworben. Die Regierungszeit dieser zwei fromm und theokratisch gesinnten Fürsten, mit der des großen und gottesfürchtigen Ezechias zusammengerechnet, macht ferner ungefähr 9 Decennien aus. Dem Ezechias folgt der gottlose und religionsfeindliche Manasses; dieser wurde immer als Vertreter jener jüdischen Monarchen angesehen, die ihre Regierung durch Abgötterei und andere Frevel befleckten, um schließlich das göttliche Strafgericht,

---

[177] ibid.: et XIX annos abrumpens tribus decem . . . nam decem tribus stabilient sibi secus ordinationes suas.

[178] ibid.: et afferent victimas per annos XX.

[179] ibid.: et VII circumvallabunt muros et circumibo IX et accedent ad testamentum domini.

repräsentirt durch die große chaldäische Invasion unter Nabuchodonosor, über sich und das Land herabzurufen.

Deutlich wird p. 57 die Entlassung der Juden in ihr Heimathland durch den Perserkönig Cyrus erwähnt. Dann schildert der Verfasser die Zustände des neugegründeten Staates als sehr verkommen: die Sündhaftigkeit ist bis zum Uebermaß gestiegen, und die Höchststehenden gehen mit ihrem bösen Beispiele voran; nicht nach Recht, sondern lediglich nach Willkür wird gerichtet; Götzendienst herrscht mit allen Lastern, die er im Gefolge hat. Es kann diese Darstellung nur auf die Periode der hellenisch-orientalischen Herrschaft sich beziehen, unter welcher religiös-sittliche wie sociale Zerfahrenheit die jüdische Nation aufzulösen drohte, bis endlich durch die Maccabäerkämpfe ein neuer, mächtig zündender Funke edlen Nationalbewußtseins und frischer religiöser Begeisterung in die todte Masse geworfen ward. Wenn p. 58 von solchen gesprochen wird, die sich zu dem Dienste des Altars vordrängen, ohne dem priesterlichen Geschlechte anzugehören, Sklaven von Sklaven geboren [180], so erinnert man sich an Johannes Hyrkanus (135—106 v. Ch.), dem der Pharisäer Eleazar zur Abdankung von der Hohepriesterwürde rieth, weil er nicht aus reinem Geschlechte stamme, sondern eine Kriegsgefangene zur Mutter habe [181]. Auch die weitere Schilderung der jüdischen Verhältnisse in unserm Buche paßt auf die letzten Zeiten der Hasmonäer-Dynastie. Besonders unter den Großen und Führern des Volkes herrscht Ungerechtigkeit und Grausamkeit aller Art [182].

---

[180] sed quidam altarium inquinabunt de muneribus quae imponent domino qui non sunt sacerdotes sed servi de servis nati.

[181] *Jos.* Antt. XIII, 10, 5.

[182] p. 58: qui enim magistri sunt doctores eorum, erunt mirantes personas cupiditatum: et acceptiones munerum et pervendent justitias
i
accipiendo poenas et ideo implebitur colonia et fines habitation[e]s eorum
et iun
sceleribus et iniquitatibus a deo [ut] qui fac[i]t erunt impii judices [erunt in eam post fines habitationis sceleribus et iniquitatibus a domino qui faciunt erunt impii judices] inerunt in campo judicare quomodo quisque volet. In dieser ziemlich dunkeln und kritisch verderbten Stelle müssen auf jeden Fall die durch Klammern bezeichneten Aenderungen vorgenommen werden.

Diesen gottlosen Priesterkönigen aber folgt ein noch schlimmerer Tyrann, welcher nicht einmal aus priesterlichem Geschlechte ist. Selbst die Vornehmsten fallen durch sein Schwert. Weder die Ehrwürdigkeit des Alters schont er, noch die Blüthe der Jugend. Allgemeiner Schrecken verbreitet sich durch das Land; in der Heimath ergeht es nun dem jüdischen Volke, wie einstens in Aegypten [183]. Dieser Fürst ist Aristobul, ein Nachkomme Hyrkan's, der seinem Bruder die Krone streitig macht und zur Erreichung seiner herrschsüchtigen Zwecke vor den grausamsten Mitteln nicht zurückschreckt. Bald aber kömmt ein Mächtiger über Jerusalem, erobert es, führt Gefangene mit sich fort, zerstört einen Theil des Tempels und läßt viele Juden kreuzigen [184]. Obgleich dieser Mächtige König genannt wird, kann er doch Niemand anders sein als Pompejus. Den Titel König gab man unter den Juden jedem Machthaber, wie sich aus zahlreichen Beispielen erweisen läßt [185]. Das Uebrige aber paßt genau. Während einer harten Belagerung befestigten die Juden auch den Tempel: Pompejus nahm ihn im Sturme; Aristobul, sein Feind, ward nebst Familie nach Rom geführt, den

---

Uebrigens läßt sich überhaupt bei unserm Texte schwer behaupten, was an Unverständlichkeit und Unangemessenheit auf Rechnung fehlerhafter Copie oder schlechter Uebersetzung zu schreiben ist.

[183] Wenn hier (p. 58) der Aufenthalt in Aegypten auf XXX und IV Jahre angegeben wird, so ist das wohl ein Versehen. Es sollte umgekehrt XL und III (Jahrzehnte) gesagt sein. Vgl. Gen. 15, 13. Ex. 12, 40. So wäre in diesem Punkte der Verfasser dem hebr. Texte gefolgt, während bekanntlich die spätere jüdische Tradition mit der LXX abweichende Angaben bietet. Bemerkenswerth ist aber dennoch, daß Kehath, als Kind mit nach Aegypten gebracht (Gen. 46, 11), 133 Jahre alt wird (Ex. 6, 18), sein Sohn Amram 137 (ib. 6, 20) und dessen Sohn Moyses 80 Jahr alt Aegypten verlassen (ib. 7, 7). Addirt machen diese Zahlen 350 aus. Hätte der Verf. etwa, da Kehath erst der zweite Sohn Levi's ist, und auch der ältere Bruder Gerson schon mit nach Aegypten kömmt, mit Rücksicht hierauf 10 Jahre abgerechnet, so käme freilich die im Texte stehende Angabe zum Vorschein.

[184] p. 58: rex potens quia expugnabit eos et duce[n]t captivos et partem aedis ipsorum igni incendit, aliquos crucifigit circa coloniam eorum.

[185] Vgl. z. B. Gen. 14, 2 ff.; Joh. 4, 46 wird darum auch von einem *βασιλικός* (kgl. Beamten) gesprochen, trotzdem es damals nur mehr Tetrarchen gab. Mark. 6, 14 wird der Tetrarch selbst geradezu König genannt.

Triumphzug des römischen Siegers zu zieren; die Hauptanstifter der Kriegsunruhen wurden hingerichtet[186].

Nun folgt die dunkelste Stelle der ganzen Schrift. Es wird von dem nahen Ende der Zeiten gesprochen und von kleinern Perioden, Stunden genannt. Aber da gerade an dieser wichtigen Stelle nur einzelne Worte und Buchstaben zu lesen sind, so läßt sich Sinn und Zusammenhang nicht einmal errathen. In diesen letzten Zeiten ist eine Menschenklasse am bemerkenswerthesten, die nach der entstellenden Beschreibung des Verfassers ziemlich leicht als die christliche Gemeinde sich zu erkennen gibt. Sie trägt die Schuld davon, daß die Rache des Himmels herab kömmt wie nie zuvor. Die Bekenner der Beschneidung werden gekreuzigt, Weiber und Kinder in die Gefangenschaft geschleppt und grausigen Todesqualen Preis gegeben. Man zwingt sie zum Abfalle von der geoffenbarten Wahrheit und zur Auslieferung der heiligen Bücher[187]. Da tritt ein Levite, Namens Taxo auf, seine 7 Söhne warnend vor der Untreue gegen Gott und die Rettung durch den nahen Messias vorausverkündend. Nach seiner Weissagung soll Israel auf die Nacken und Flügel des Adlers steigen und, hoch an den Himmel unter die Sterne versetzt, seine Feinde gedemüthigt an der Erde liegen sehen[188]. Daß mit jener Schilderung der Untergang Jerusalems gemeint sei, ist leicht zu erkennen. Der Levite Taxo mit seinen 7 Söhnen ist eine mystische Person, welcher die Verkündigung der nun reifen Messiashoffnung in den Mund gelegt wird, mit Bezug darauf, daß die Leviten als die Bewahrer und Verkündiger des göttlichen Wortes schon im mosaischen Gesetz bezeichnet wurden[189]. Mit der Erschei-

---

[186] *Jos.* Ant. XIV, 4.

[187] Die Geschichte erzählt nun freilich nicht, daß Derartiges bei der Zerstörung Jerusalems vorgekommen sei. Es läßt sich dies aber wohl vermuthen, da die Römer nur zu gut wußten, wie vollständig das nationale Interesse mit dem religiösen bei den Juden verwachsen war. Die bekannteste Analogie zu solchen Vorgängen wäre das Martyrium der sog. maccabäischen Mutter und ihrer Söhne gewesen. Nach 4. Macc. §. 4 sollten auch diese gezwungen werden, *ἐξόμνυσθαι τὸν Ἰουδαϊσμόν*.

[188] p. 59 sq.

[189] Die Entstehung und Bedeutung des Namens Taxo, dessen Unverderbtheit vorausgesetzt, dürfte schwer zu erklären sein. Am liebsten würden wir ihn für

nung des Messias verbindet sich nach der damaligen Anschauung die Niederlage der Feinde Israels: hier die Rache an den Römern für die Zerstörung Jerusalems. Demgemäß muß die Schrift bald nach dieser Katastrophe verfaßt worden sein.

6. Der einzige Grund, der gegen diese Annahme angeführt werden könnte, ist der Umstand, daß das römische Reich unter dem Bilde des Adlers mit mehreren Nacken und Flügeln versinnbildet erscheint[190], wie in dem erst unter Nerva abgefaßten 4. Buch Esdras. Man könnte nämlich glauben, daß hier eine Reminiscenz an die weit ausgeführte Adlervision dieser spätern Apokalypse vorliege. Aber zunächst dürfte dies doch bloß als möglich hingestellt werden, während der oben dargelegte Zusammenhang die Annahme einer so späten Entstehung der Schrift geradezu ausschließt. Sodann ist auch in ihr das Bild des mehrköpfigen Adlers von ganz anderer Bedeutung, als in jener Apokalypse. Hier bedeuten die Flügel und die Köpfe einzelne, nach einander herrschende Souveräne. In unserer Schrift wird das römische Reich allgemein durch den mehrköpfigen Adler mit mächtigen Schwingen versinnbildet. Abgesehen also von allen andern Gesichtspunkten stellt sich das Verhältniß vielmehr so heraus, daß man zur Darstellung der überaus großen Macht des römischen Reiches sich dessen Wahrzeichen, den Adler, mit mehrern Nacken und gewaltigen Flügeln dachte, wie unser Verfasser es thut, und daß dann später mit den einzelnen Theilen dieses allgemeinen Bildes Pseudo-Esdras besondere Bedeutungen verband. Dadurch ward denn auch natürlich der frühere Sinn des Ganzen geändert. Will man eine solche Weiterbildung der Adlervision annehmen, so wäre auch durch das 4. Esdrasbuch der Beweis geliefert, daß unsere Schrift zur Zeit Nerva's schon existirte.

---

das griech. τάξω ausgeben, was dann der Lat. beibehalten hätte. Dieses aber wäre etwa die Uebersetzung von אֶעֱרֹךְ in der Bedeutung von „Einrichten", „Vorbereiten", oder von „Gerade machen", so daß auch durch seinen Namen jener Levite als der Herold oder gar nach Js. 40, 3 als der Wegebereiter des Messias bezeichnet würde.

[190] p. 60: tunc felix eris tu istrahel et ascendes supra cervices et alas aquilae.

8. Das vierte Buch Esdras.

1. Hätte Jemand mit Ueberlegung und Absicht die stufenmäßige Entwicklung, oder besser gesagt den allmäligen Verfall des Judenthums durch literarische Monumente signalisiren und verewigen wollen, so würde er dies nicht treffender gekonnt haben, als es durch die Verfasser des Buches Henoch, des der Jubiläen und des vierten Esdrasbuches geschehen ist. In dem ersten haben wir den Versuch erkannt, dem vordringenden Hellenismus einen mächtigen Damm entgegenzustellen; das zweite rettet mit krankhaften Anstrengungen, so viel es vermag, das bereits sehr entartete Judenthum; in dem letzten endlich machen sich schon so viele fremde, meistens christliche, Einflüsse geltend, daß Manche es für ein judenchristliches Produkt, Andere für eine ganz singuläre Verbindung von Jüdischem und Christlichem hielten, bei welcher die beiden Elemente sich noch nicht gegenseitig durchdrungen und zu einer Einheit sich gestaltet hätten, wie im Judenchristenthum [191]. Es wird sich indeß durch unsere Untersuchungen ergeben, daß mit Ausschluß christlicher Interpolationen wir es bei dem vierten Esdrasbuche mit einem rein jüdischen Werke zu thun haben; allerdings mit einem solchen, in welches die christliche Lehre schon tiefer eingedrungen war, als in das vorhin besprochene Buch der Jubiläen. So steht diese Schrift gleichsam auf der Grenzscheide zwischen der spätern jüdischen Literatur und einer neuen, die fast gleichzeitig geschaffen wurde auf dem Gebiete des Judenchristenthums. Hier sollten die letzten Ausläufer der jüdischen Doktrin, als Sektenlehren ausgeschieden, allmälig verkümmern. Wir beschließen sonach mit Recht die Rundschau über die spätjüdische Literatur durch die Besprechung des ebenso räthselhaften als denkwürdigen vierten Esdrasbuches.

2. Die erste Frage, welche sich uns aufdrängt, da wir dem

---

[191] Für Ersteres z. B. *Whiston* Essay on the apost. constit. p. 34, 76, 304 sq. *Basnage* Histoire des Juifs VI, 2. Kayser das hohe Lied S. 269. Hartwig Apolog. der Apokal. IV, 212 ff. Für die andere Annahme steht freilich, so viel uns bekannt ist, Spizelius (angeführt von Lücke Einl. in die Offenb. Joh. 2. Aufl. S. 188) vereinzelt da.

Buche jene Stellung anweisen, ist die, ob es denn wirklich von einem jüdischen, nicht etwa von einem judenchristlichen Verfasser herrühre. Zu der Beantwortung dieser Frage müssen wir zunächst den ursprünglichen Bestand des Buches untersuchen und eventuell die Interpolationen ausscheiden, welche es im Laufe der Zeit erlitten hat. Dabei ist denn auch die nicht unwesentliche Verschiedenheit der vorhandenen drei (für die Kritik wichtigen) Texte, des lateinischen, des arabischen und des äthiopischen mit in Betracht zu ziehen [192]. Vor Allem kann es nun keinem Zweifel unterliegen,

---

[192] Der lateinische Text findet sich gewöhnlich als Anhang in den Ausgaben der Vulgata, wurde aber erst 1462 im Abendlande bekannt, nachdem er, von Hieronymus und Ambrosius viel gebraucht, seit dem 11. Jahrhundert verschwunden war. Nach zwei Handschriften (dem cod. Sangermanensis, den schon Sabatier in seiner Ausgabe der alten lat. Bibelübersetzungen benützte, und dem cod. Turicensis) ward er neu herausgegeben von Volkmar in dem Handbuch der Einleitung in die Apokryphen. 2. Abth. Tübingen 1863. Die arabische Uebersetzung war bisher nur nach einer Uebertragung in's Englische durch Ockley in *Whiston* Primitive christianity revived. London 1711. IV, 57 sq. (App.) bekannt, mit Ausnahme des Anfanges und des Schlusses. Anfang und Schluß hat dann *Nicoll* Bibl. Bodl. codd. Mss. orient. catalog. p. 2, v. 1, p. 13 nach Einer von zwei vorhandenen arabischen Handschriften mitgetheilt. Der arab. Text selbst, 1354 vollendet, ward erst neuerlich veröffentlicht von Ewald (Das 4. Ezrabuch. Göttingen 1863). Nach dessen Urtheil ist sie nach einem koptischen Texte angefertigt, während man sonst einen syrischen Text als Grundlage annimmt. Jedenfalls ist aber die letzte Quelle ein griechischer Text gewesen. Der äthiopische Text endlich, im Jahre 1325 entstanden, wurde herausgegeben von *Laurence* Primi Ezrae libri, qui apud Vulg. quartus appellatur, versio aethiopica. Oxon. 1820. Eine Variantensammlung zu demselben nach Dillmann's Vergleichung veröffentlichte Ewald a. a. O. S. 92 ff. Außer diesen drei für die Kritik wichtigen Texten existirt noch ein armenischer, gedruckt in der Bibelausgabe von Zohrab, Venedig 1805, in der Mechitaristen-Ausgabe von 1860 ausgelassen. Derselbe enthält viele Versetzungen, Lücken und Zusätze und folgt oft nur dem Sinne des Originals. Vgl. *A. Ceriani* Sul Das IV. Ezrabuch del Dottor Enrico Ewald. (Estratte dalle Memorie del R. Instituto Lombardo di scienze e lettere 1865) p. 2 und Ewald Nachr. d. götting. Ges. d. Wiss. 1865, St. 18. Ein syrischer Text ist bis jetzt nur noch handschriftlich vorhanden auf der Ambrosiana zu Mailand. Derselbe stimmt nach der Angabe Ceriani's in einzelnen Var. viel mit dem cod. Sangerm. des lat. Textes überein, weßhalb Ceriani (L. c. p. 5) den durch diese beiden (ältesten) Zeugen

daß sowohl die beiden ersten als die beiden letzten Kapitel nicht zu dem ursprünglichen Buche gehören. In jenen wird das Verwerfungsurtheil über die dem Christenthum sich verschließenden Juden ausgesprochen und die einstige Belohnung der treuen Anhänger des Sohnes Gottes geschildert. Dann beginnt das dritte Kapitel ganz unabhängig von dem Vorhergehenden der Form nach und noch unabhängiger dem Inhalte nach. Ebenso scharf abgetrennt sind die beiden Schlußkapitel, in welchen das Weltende mit seinen Schrecknissen geschildert wird. Nun findet sich sowohl jener Anfang wie dieser Schluß auch nur in der lateinischen Uebersetzung, während die arabische und die äthiopische (ebenso die armenische und syrische) bloß die vierzehn übrigen Kapitel enthalten. Selbst die älteste der jetzt bekannten lateinischen Handschriften, der cod. Sangermanensis, nennt die beiden ersten Kapitel das 2., und die beiden letzten Kapitel das 5. Buch Esdras [193]; unter demselben Namen erscheinen sie in den meisten Handschriften der Bibliotheken von Oxford und London nach dem Zeugnisse von Laurence. Der erste Druck von Fust und Schöffer indeß verbindet das 4. Buch mit jenen fremdartigen Stücken und gibt ihm so die gegenwärtige fehlerhafte Gestalt [194].

Was die übrigen vierzehn Kapitel angeht, so sind sie ebenfalls nicht in der Gestalt, wie sie sich in der Vulgata finden, aus der Hand des Verfassers hervorgegangen. Das siebente Kapitel hat im Laufe der Zeit bedeutende Veränderungen erlitten. Im arabischen und äthiopischen Texte sowie in dem armenischen und syrischen trifft man nämlich nach 7, 35 und vor 7, 36 einen längeren Passus an, der über das letzte Gericht handelt und eine Unterredung Esdras' mit Jehova enthält. Daß an dieser Stelle der Text der Vulgata verdorben sei, zeigt die Zusammenhanglosigkeit, welche zwischen den angegebenen Versen besteht. Die Einrede des Esdras wegen der

---

repräsentirten Text für den besten hält. Es wäre auf jeden Fall sehr wünschenswerth, wenn die syr. Uebersetzung recht bald edirt würde.

[193] Es ist unbegreiflich, wie Ceriani (L. c. p. 5) mit Bezug auf diesen cod. sagen kann, es sei Unrecht, die genannten Kap. als unächt zu verwerfen. Er gibt selber zu, daß sie dort von dem 4. B. Esdras getrennt erscheinen.

[194] Vgl. *Laurence* l. c. p. 285. 287.

Fürbitte des Abraham für die Sodomiter und des Moyses für das Volk setzt die in der Vulgata fehlende göttliche Offenbarung voraus, daß bei dem letzten Gerichte Jeder für sich selbst einzustehen habe. Darum hat Hilgenfeld[195] auch noch die ganze folgende Stelle bis zu v. 46 in der Vulgata verworfen, von der Voraussetzung ausgehend, daß der längere Passus der übrigen Texte später eingeschoben worden sei. Unglücklicher Weise soll von dieser Interpolation das letzte Stück (v. 36—45) noch in die Vulgata hineingerathen sein. Aber auch zwischen v. 46 und 35 ist ein Zusammenhang nicht zu entdecken, obgleich sich Hilgenfeld auf das Bestehen eines solchen zur Begründung seiner Muthmaßung beruft: v. 33 ff. (nach dem gewöhnlichen Texte) werden von v. 46 (nach der Vulgata) nothwendig vorausgesetzt. Wenn Hilgenfeld Stellen der vermeintlichen Interpolation mit neutestamentlichen Schriftstellen in Verbindung bringen will, so ist das gar keiner Widerlegung bedürftig[196]. Es muß darum für die Aechtheit jenes Passus entschieden werden, welcher in dem lateinischen Texte zwischen v. 35 und 36 übergangen ist[197]; und zwar um so mehr, als dem h. Ambrosius[198] die nun ausgelassene Stelle nicht unbekannt war.

Da unmittelbar vor der Stelle unverkennbare christliche Reminiscenzen vorkommen, so liegt die Muthmaßung nahe, daß durch

---

[195] Der Prophet Esra und seine neueste Bearbeitung in der Zeitschr. für wissensch. Theol. Halle 1863, S. 258 f. Vgl. auch dessen Esra und Daniel. Halle 1863, S. 30 f.

[196] 7, 49 mit Gal. 6, 15. 2. Kor. 5, 17; 7, 72 (arab., wonach der in der Vulgata übergangene Passus stets wird citirt werden) mit Matth. 5, 8. Noch weniger stichhaltig erscheint der Grund, daß 7, 46—8, 5 (Vulg.) derselbe Gedanke ausgesprochen sei, der sich in jenem Passus v. 33 ff. finde. Eine solche Wiederholung desselben Grundgedankens in verschiedenen Nuancen und Ausdrücken kann bei einer etwas weitschweifigen Schrift nicht im Mindesten auffallen. Auch wird ja eben 7, 46 (Vulg.) von Esdras gesagt, er müe bei seinem früher ausgesprochenen Gedanken stehen bleiben.

[197] Hilgenfeld will den Anfang jenes Passus noch als ächt anerkennen; wie er bei dieser Annahme auf den vermeintlichen Anschluß von 7, 46 an 7, 35 (Vulg.) Gewicht legen kann, ist unbegreiflich, weil ja dann doch nach v. 35 in der Vulg. noch eine Lücke vorhanden wäre.

[198] De bono mortis. c. 11 sq.

christliche Hände hier Veränderungen vorgenommen worden sind; und es würde nichts mehr zum Beweise der Ursprünglichkeit der ausgelassenen Stelle dienen können, als wenn sich nachweisen ließe, daß in derselben für christliche Ohren anstößige Gedanken gefunden würden. Und so ist es in Wirklichkeit. Anstößig war die Lehre, daß nach dem Tode der Mensch sieben Tage lang in der jenseitigen Welt sich umschaue und dann erst die für ihn bestimmte Stelle angewiesen bekomme (v. 81); ebenso die Hinführung der Guten zur Anschauung Gottes durch sieben Grade (v. 70 ff.). Diese Stellen mochten einen spätern christlichen Leser wohl veranlassen, mit Bezug auf die eben vorhergehenden ganz christlich lautenden Gedanken, jene unchristlichen auszumerzen[199]. Wir dürfen dies um so mehr

[199] Mit Unrecht zieht Volkmar auch v. 83 ff. hierhin, wo von der Fürbitte am Tage des Gerichtes gesprochen wird. Allerdings wird dem Esdras geoffenbart, daß von der Fürbitte dann keine Rede sein könne, indem Jedem nach seinen Werken vergolten werde. Was sollte vom Standpunkte des Christenthums dagegen einzuwenden sein? Die Beurtheilung dieser Stellen und die damit verbundenen Invektiven gegen die katholische Kirche bei Volkmar verrathen rohe dogmatische Unwissenheit und eine Anschauung von kirchlichem Verfahren zum Schutze der Orthodoxie, welche nicht mehr als verständig bezeichnet werden kann. Der Kritiker entdeckt nämlich an jener Stelle den klarsten Widerspruch gegen die Lehre von der Fürbitte, während doch 7, 42 ff. (Vulg.) in allen Texten der Gegensatz zwischen den jetzigen Verhältnissen, in welchen noch Fürbitte statthaft sei, und dem Ende aller Entwicklung ausdrücklich hervorgehoben wird. Nichtsdestoweniger erklärt er auf Grund jener Entdeckung, die Exstirpation sei durch stilles Uebereinkommen oder auf direkten Befehl von Rom geschehen zur Erhaltung des für Kirchen und Klöster so fruchtbaren Aberglaubens. (Einl. in die Apokr. II, 92.) Großes Gewicht legt V. dabei auf die Aenderung des in den beiden andern Texten vorfindlichen „einst" in nunc (v. 41 Vulg.), wodurch ein Gegensatz zwischen der alttest. Zeit und der des Buches selbst hervorgebracht wird, während ursprünglich der Gegensatz zwischen den jetzigen Verhältnissen und dem letzten Gerichte intendirt war. Die Aenderung beruht aber nicht auf „römischer List", sondern war geboten, sobald die besprochene Stelle aus was immer für einem Grunde in dem lat. Texte wegblieb: das tunc war sinnlos geworden, und wurde sehr leicht in nunc geändert, ohne daß dadurch ein Gedanke entstanden wäre, den der Verf. des B. perhorrescirt hätte. Das Folgende bleibt freilich trotz des nunc noch immer unverständlich, wodurch sich die Auslassung jener Stelle nur zu deutlich rächt. Es wurde bereits bemerkt, daß die Zusammenhangslosigkeit zwischen v. 35 und dem Folgenden der klarste Beweis für die Verstümmelung des Textes ist.

annehmen, als nicht allein in der eben erwähnten Stelle (7, 28 Vulgata) die christliche Hand sich erkennen läßt, sondern auch sonst im arabischen und äthiopischen Texte in manche Stellen die christliche Anschauung hineingetragen wurde. Dieser Umstand gibt uns jedoch kein Recht, ganze Partieen der Schrift als unächt zu bezeichnen, indem manchmal nur durch die Aenderung oder Beifügung Eines Wortes der Anstoß beseitigt oder der christliche Gedanke gebildet wurde. Es zeigt sich dies namentlich recht auffallend bei der vorhin erwähnten Stelle 7, 28, in welcher für „Messias" nur „Jesus" substituirt wurde, während in demselben Satze die ächt jüdische Idee von dem 400jährigen Reiche statt des tausendjährigen stehen blieb. Ebenso wird im folgenden Verse die Verheißung mitgetheilt, daß der Messias am Ende der Dinge sterben werde, analog der jüdischen Vorstellung vom Erscheinen des Messias am Gerichtstage, oder besser gesagt, der Vorstellung von der Gleichzeitigkeit des Gerichtes mit der Ankunft des Messias auf Erden. Der äthiopische Uebersetzer, welcher jenen längern in der Vulgata ausgelassenen Passus mittheilte, nahm an jenen Worten et morietur filius meus Christus gerechten Anstoß und ließ sie weg. Dagegen hat er in dem vorhergehenden Satze nicht das christliche „Jesus", sondern das jüdische „Messias". So sehen wir an dieser sehr lehrreichen Stelle, wie jeder nach seiner Weise Anstößiges zu entfernen [200] und aus Jüdischem Christliches zu machen versuchte, ohne daß gerade alles jüdische Element bis auf die letzte Spur verschwunden wäre. Aus dieser Beobachtung ergiebt sich aber, daß 7, 26 ff. nicht als unächt verworfen, sondern nur der spätern christlichen Ueberarbeitung entkleidet werden darf [201].

---

[200] Ein anderes Beispiel der Art findet sich 13, 32, wo nach jüdischer Anschauung der Messias einst aus dem Meere aufsteigen soll. Die Vulg. läßt das de corde maris aus, der Aethiope das filius meus. Beides dient zur Beseitigung des Anstoßes.

[201] Schon *Ambros.* in Luc. 1, 60 kennt die christliche Leseart Jesus in v. 28. Wenn das neue Jerusalem in v. 26 nach der Vulg. und nach dem arab. Texte als Braut angekündigt wird, ähnlich wie Apok. 21, 9 ff., so offenbart sich auch hier entweder eine sehr bequeme Aenderung durch christliche Hand, wie Hilgenfeld, die Propheten Esra und Daniel S. 28 meint, oder

3. Diese wenigen Bemerkungen werden klar gemacht haben, daß ächt Christliches und ächt Jüdisches bunt durcheinander in dem Buche sich findet, verschieden indeß nach der Verschiedenheit der Texte. Es schließt sich demnach hier naturgemäß die Frage an, wie es sich denn mit dem ganzen Geiste des Buches verhalte, ob wirklich nach unserer Voraussetzung seiner jetzigen Gestalt eine rein jüdische Schrift zu Grunde liege, oder ob wir es vielleicht mit einem judenchristlichen Werke zu thun haben. Fände sich christliches und jüdisches Element nebeneinander in allen Texten gleichmäßig vor, so könnte man vielleicht geneigt sein, für Letzteres zu entscheiden. Aber da dieselbe Stelle in dem einen Texte einen christlichen Anstrich hat, in dem andern einen jüdischen, und umgekehrt, außerdem auch das christliche Element sich auf sehr Weniges beschränkt, und selbst in den verhältnißmäßig am meisten christianisirten Texten, dem arabischen und äthiopischen, kleinen Oasen in einer großen Wüste gleicht, so wird die andere Annahme Jedem wahrscheinlicher sein. Dieselbe wird unumstößlich sicher gestellt dadurch, daß in den wenigen christlichen Stellen nicht etwa die Tendenz des Buches erkannt wird, dasjenige, worauf die ganze Darstellung als auf ihre Spitze hinausläuft. Der Grundgedanke ist vielmehr ein ächt jüdischer, die Tröstung des Volkes Israel in seinen politischen Leiden und die Verheißung des Messias als des Befreiers vom drückenden Joche der Adlerherrschaft. Die Schrift ist demnach aus rein jüdischen Kreisen hervorgegangen, und das vorhandene christliche Element von verschiedenen Händen später hineingetragen worden.

4. Es übrigt uns noch, die Fragen über die Zeit und den Ort der Entstehung zu besprechen. Letztere hängt theilweise mit der über den Originaltext des Buches zusammen, insofern wenigstens,

---

ein Versehen der Abschreiber, wie es von Volkmar Einl. in d. Apokr. II, 60 angenommen wird. Darin also geben wir *van der Ulis* Disput. crit. de Ezrae l. IV. Amstel. 1839 p. 20 sqq. völlig Recht, daß 7, 25—8, 20 nicht als christliche Interpolation bezeichnet werden dürfe; aber selbst bei „Jesus" in v. 28 keine Aenderung des ursprünglichen Textes annehmen zu wollen, wäre unvernünftig. Hiermit stimmt auch das Urtheil von *Laurence* l. c. general remarks p. 293 ff. und von Lücke Einl. in die Offenb. Joh. 2. Aufl. S. 155 überein.

als eine hebräische Urschrift sicher auf Palästina als auf das Vaterland hinweisen würde. Nun hat man allerdings früher die Annahme eines hebräischen Originaltextes gemacht [202], jetzt aber allgemein aufgegeben [203]. Und mit der Annahme eines griechischen Grundtextes verbindet man denn gewöhnlich auch die andere, daß derselbe in Aegypten entstanden sei. Am ausführlichsten hat sich Volkmar [204] in die Erörterung dieser Frage eingelassen und sich dann auch zu Gunsten griechischer Abfassung entschieden. Er behauptet mit Recht, daß aus dem durchweg hebräisirenden Stil auf eine hebräische Abfassung nicht geschlossen werden könne [205], und daß selbst die Bildung von Eigennamen nach hebräischer Etymologie nicht nothwendig ein hebräisches Original, sondern nur einen des Hebräischen kundigen Verfasser voraussetze. Andererseits aber beweist die Existenz eines griechischen Textes und ein noch erhaltenes griechisches Fragment [206] nicht, wie er behauptet, nothwendig das Vorhandensein eines griechischen Originals, sondern möglicher Weise nur das einer griechischen Uebersetzung. Führen auch die Differenzen und Fehler der drei vorhandenen und kritisch werthvollen Texte nicht auf eine semitische Quelle zurück, wie Volkmar sich ausdrückt, so ist auch das noch nicht für die Existenz eines griechischen Originales beweisend: es könnten ja die Uebersetzungen alle bloß mittelbare sein. Auch die drei Specimina griechischer Feinheit im Ausdruck,

---

202 Vgl. *Morinus* Exercit. bibl. II, 225, Bretschneider in Henke's Museum III, 478 f. Zur Zeit wurde sogar behauptet, die Juden in Konstantinopel seien im Besitze der hebr. Grundschrift.

203 Nur Ewald Gesch. des Volk. Isr. VII, 63 ist zu der frühern Annahme wieder zurückgekehrt.

204 Einl. in die Apokr. II, 325 ff.

205 Das verfänglichste Beispiel dieser Art, welches Bretschneider a. a. O. beibringt, steht 4, 34: non festines tu super altissimum. Br. hält festines für einen Uebersetzungsfehler; das doppelsinnige מהר, meint er, habe an dieser Stelle gestanden in der Bedeutung von weise sein. Aber das entsprechende σπεύδειν gäbe doch einen ebenso guten Sinn: strebe nicht über den Höchsten hinaus. Die Annahme, daß 8, 3 creati statt des κλητοί bei Matth. 20, 16 stehe in Folge einer Verwechslung von קרא mit ברא ist nicht allein unbegründet, sondern auch unzulässig. Der Zusammenhang fordert bei Esdr. durchaus creati.

206 Bei *Clem. Alex.* Strom. III, 16 (p. 556 Potter).

welche Volkmar gefunden haben will, bilden bei der vierzehn Kapitel umfassenden Schrift noch lange keinen Beweis für die griechische Abfassung. Die Alliterationen und Reime, die Volkmar in einem reconstruirten Texte herzustellen strebt, sind theils zu gesucht und alle zu ungewiß, als daß durch sie etwas bewiesen würde. Ziemlich sicher hingegen läßt sich in 7, 62—69, wo anknüpfend an die siebenfache Benennung der göttlichen Barmherzigkeit der Verfasser eine siebenfache Lobpreisung derselben unternimmt, die Anwendung griechischer Synonymik erkennen. Wichtiger aber noch für die Entscheidung unserer Frage ist der Umstand, daß allenthalben der Verfasser eine genaue Bekanntschaft mit der Septuaginta an den Tag legt und sogar gleich Flavius Josephus die Auffassung derselben theilt, wo sie von dem hebräischen Texte abweicht [207]. Nehmen wir hinzu, was Volkmar unerwähnt gelassen hat, daß im Alterthum nie, auch in der ältesten patristischen Literatur nicht, von einem hebräischen Texte die Rede war, und daß eine Benutzung unseres Buches in spätern rabbinischen Schriften nicht nachzuweisen ist, so muß die Frage wohl als entschieden angesehen werden.

5. Es handelt sich also nun darum, ob die Schrift dem ägyptischen Literaturkreise angehöre, oder ob sie in Palästina oder sonst irgendwo entstanden sei. Ohne Weiteres aus der Annahme griechischer Abfassung auf ägyptische Entstehung zu schließen, wäre voreilig. Auch Palästina hatte ja, wie wir bereits fanden, in der spätern griechisch-römischen Periode seine griechische Literatur. Nur dann könnten wir das vierte Esdrasbuch nach Aegypten verweisen, wenn der eigenthümliche Geist des alexandrinischen Judenthums in demselben Ausdruck gefunden hätte. Das ist aber nun anerkannter Maßen nicht der Fall. Bloß an Einer Stelle wird man bei der Lektüre an die alexandrinische Theosophie erinnert: bei 10, 29, wo die Ekstase beschrieben

---

[207] Es geschieht dies z. B. bei der bekannten Differenz über die Dauer des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten. Unser Verfasser rechnet mit der LXX zu Exod. 12, 40, dem samarit. Pentateuch, dem Targum Jonathan, Josephus (Antt. II, 15, 2) und dem Apostel Paulus (Gal. 3, 17) 400, resp. 430 Jahre von der Einwanderung Abrahams in Kanaan bis zum Auszug aus Aegypten. Der hebr. Text (Gen. 15, 13. Ex. 12, 40) stellt den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten auf 400 oder 430 Jahre fest.

wird, ähnlich wie sie in den philonischen Schriften geschildert ist. Sonst steht der Charakter unseres Buches im geradesten Gegensatze zu dem alexandrinischen Geiste [208], und darum muß denn die Annahme gemacht werden, daß außerhalb des ägyptischen Literaturkreises die Schrift entstand, und jene Kenntniß des ekstatischen Zustandes vielleicht nebst noch vielem Andern durch den regen Verkehr Aegyptens mit den Juden anderer Länder dem Verfasser vermittelt wurde. Die Muthmaßung von dem ägyptischen Ursprung der Schrift hat man freilich durch die Bemerkung zu begründen versucht, daß die Bestimmung der Weltdauer, welche in ihr gefunden werde, nicht palästinensischer, sondern ägyptischer Art sei. Gerade umgekehrt. Es war eine solche Bestimmung der Weltdauer mit genauen, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entlehnten Ausdrücken ein gewöhnlicher Bestandtheil visionärer oder prophetischer Betrachtung, wie sie recht eigentlich im jüdischen Geiste wurzelte. In den spätern apokalyptischen Büchern, von Daniel an bis zu den jüngsten, welche das palästinensische Judenthum hervorbrachte, begegnen wir stets derselben Art visionärer Zeitberechnung. Allerdings hätte man auch wohl im Auslande sich diesen Zug palästinensischer Prophetie aneignen können; aber jedenfalls that man dies in Alexandrien nicht. Denn so sehr ihrem ganzen Wesen nach die Spekulation sich von der Mantik unterscheidet, so ferne lag dem philosophirenden Alexandrinismus eine nur auf positiven, prophetischen Mittheilungen beruhende Zeitberechnung, welche alles subjektiv-spekulative Element ausschloß. Wenn also das Vorkommen jener Art Zeitbestimmung in unserem Buche irgend etwas beweisen soll, so beweist es gerade, daß die Schrift nicht nach Alexandrien gehört.

Daß am Schlusse von c. 14, wenigstens nach dem arabischen und äthiopischen Texte, die Weltära angewendet sei, findet auch

---

[208] Nicht allein fehlt alles allegorisirende Moment, und waltet das visionäre vor, wie es im hebräischen Geiste lag, sondern es werden auch spezielle Lehren vorgetragen, welche der alexandrinischen Doktrin widersprechen. So 3, 21. 4, 30 die Lehre von der Erbsünde, welche in der alexandrinischen Theosophie keine Stelle hatte, um der Messias-Erwartung nicht zu gedenken, welche hier (7, 28. 12, 32. 13, 32 ff.) so ausgebildet und bestimmt uns entgegentritt, während sie in Alexandrien fast völlig verschwunden war.

Lücke[209] nur bei der Annahme alexandrinischer Abfassung erklärlich. Aber bedient sich denn nicht auch Flavius Josephus derselben Aera?[210] Ebenso wenig weist die Bekanntschaft des alexandrinischen Clemens mit unserm Buche auf Aegypten hin, und noch weniger die Stelle 15, 10 ff. im Anhange des Buches nach dem Vulgatatexte. Denn wäre dieser Anhang, sonst das 5. Esdrasbuch genannt, wirklich in Aegypten entstanden, so würde das noch zu keinem Schluß auf das ursprüngliche vierte Buch berechtigen. Aber wenn an jener Stelle von einer Zurückführung der Juden aus Aegypten gesprochen wird, so dürfte wohl eine solche Hoffnung am wenigsten gerade von einem Alexandriner selbst gehegt worden sein.

6. Wir stimmen also Volkmar vollkommen bei, daß das Buch zwar griechisch geschrieben, aber doch ganz in hebräischem, und nicht in alexandrinischem Geiste gehalten sei[211]. Dagegen spricht nicht der Gebrauch der Septuaginta, selbst bei Angaben, bei welchen diese vom hebräischen Originale abweicht, indem auch in den Schriften des Flavius Josephus dasselbe Verhältniß zur griechischen Bibel sich zu erkennen gibt. Schon mit der Anwendung des griechischen Idioms bot sich der Gebrauch der griechischen Bibel so zu sagen von selbst dar. Ganz unhaltbar aber ist die Meinung Volkmar's[212], der Verfasser habe wahrscheinlich in Rom gelebt. Nur die Anfangsworte (3, 1 Vulg.): „Im dreißigsten Jahre des Unterganges der Stadt war ich in Babylon" haben Volkmar zu jener Muthmaßung veranlaßt, auf Grund der Annahme, daß Babylon der Geheimname für Rom gewesen sei. Es ist dies zumal deßhalb auffallend, weil Volkmar selbst erkennt, daß der Verfasser sich mit jenen Worten in die Zeit des babylonischen Exils zurückversetzt und von dieser Zeit und diesem Standpunkte aus seine Weissagungen mittheilt. Aus diesem Grunde kann „Babylon" gerade hier nicht Rom bezeichnen, und wäre es ebenso sicher, daß es nach der damaligen Geheimsprache diese Bedeutung

---

[209] Einl. in die Offb. Joh. 2. Aufl. S. 155. vgl. *van der Ulis* disput. crit. de Ezrae l. IV. p. 177.

[210] C. Ap. I, 1.

[211] Einl. in die Apokr. II, 325.

[212] A. a. O. S. 329.

gehabt hätte, als daß der Verfasser wirklich ein Römer gewesen wäre. Selbst wenn unter der Zerstörung Jerusalems durch Nabuchodonosor visionär nur die zweite durch Titus zu verstehen wäre, wie denn allerdings der Verfasser die frühern Ereignisse zum Hintergrunde seines prophetischen Bildes gestaltet hat, so dürfte doch nichts mehr als die Möglichkeit behauptet werden, daß Babylon in der Vision Rom bedeute. Es könnte ja dann auch Babylon lediglich visionär sein und im Allgemeinen den Verbannungsort bezeichnen.

Haben wir die Entstehung des Buches nicht in Alexandrien oder dem geistesverwandten Cyrene zu suchen, so liegt nichts näher, als an Palästina zu denken. Der Gebrauch der griechischen Sprache kann dagegen, wie gesagt, ebenso wenig geltend gemacht werden, wie der der griechischen Bibel. Vielmehr paßt eben diese Kenntniß hellenischer Literatur, verbunden mit der des hebräischen Idioms, wie wir sie bei unserm Verfasser vorfanden, durchaus zu der Annahme palästinensischer Abfassung. Diese Annahme wird aber weiter bestätigt durch den Umstand, daß die Sehnsucht nach dem Messias mit überaus großer Kraft und Innigkeit in der Schrift ausgesprochen erscheint; denn die Aufrichtung des politisch niedergeworfenen Volkes und die Hinweisung auf die bevorstehende Befreiung durch den Messias ist recht eigentlich das Thema des Ganzen. Eine solche Hoffnung hatte aber eben in Palästina ihren Boden, während im Auslande die messianische Erwartung abgeschwächt und weniger bestimmt zu Tage trat, oder gar fast völlig verschwunden schien, wie in dem philosophischen Alexandrien. Außerdem knüpft die ganze Vision an ein Ereigniß an, welches nur das Vorspiel der Zerstörung Jerusalems durch Titus war. Die erste Zerstörung durch Nabuchodonosor, das babylonische Exil und die Person des Propheten Esdras werden in eine fingirte, unhistorische Verbindung gebracht, damit Alles dies die Folie bilde für spätere Ereignisse und Persönlichkeiten. Nun steht aber in Mitten aller verhängnißvollen Vorfälle die zweite Zerstörung Jerusalems, von der aus die Berechnung der Zeiten unternommen wird. Sie gilt als das Hauptereigniß, als der letzte, gewaltige Schlag, den ein heidnisches Volk dem auserwählten versetzt, um dann dem Gerichte des Messias zur

wohlverdienten Strafe überliefert zu werden. Eine solche Anschauung konnte auch nur in Palästina gehegt werden, indem die Diaspora von der Zerstörung Jerusalems wenig betroffen wurde, zumal da sie in späterer Zeit doch nur einen losen Zusammenhang mit dem Mutterlande unterhielt. Früher, als der Tempeldienst den unveräußerlichen Mittelpunkt des Judenthums bildete, würde der Ausländer mit dem Palästinenser gleich schmerzlich den Fall Jerusalems empfunden haben; aber später, da nur die wesentlichsten religiösen Ideen, verbunden mit der Beschneidung und der Beobachtung der Legalien, das Judenthum der Diaspora ausmachten, da selbst eine gewisse Spannung zwischen den stolzen Bewohnern der Hauptstadt und den dem Tempel entfremdeten Ausländern sich gebildet hatte, kümmerten diese sich wenig darum, was in Palästina geschah.

So stimmt Alles zu der Annahme, daß Palästina das Vaterland unseres Buches sei.

7. Aber wann mag es geschrieben sein? Trotz mehrer Anhaltspunkte, welche die Schrift selbst zur Bestimmung ihrer Abfassungszeit darbietet, hat man sich bisheran nicht über dieselbe einigen können, und ist sogar der Streit über diesen Punkt gerade in der neuesten Zeit in einer der Wissenschaft wenig würdigen Weise geführt worden. Einige halten das Buch für ein vorchristliches[213]; die Meisten hingegen versetzen es an das Ende des ersten Jahrhunderts nach Christus, ohne indeß im Detail mit einander übereinzustimmen[214]. Beginnen wir bei dieser ziemlich verwickelten Untersuchung mit der allgemeinsten Zeitbestimmung, welche in dem

---

[213] So *van der Ulis* disp. crit. p. 188, Lücke a. a. O. 2. Aufl. S. 203 (während er in der 1. Aufl. S. 112 die Schrift in die Regierungszeit Trajan's verlegte), Hilgenfeld Esra und Daniel S. 22. 25. 48 ff.

[214] So Corrodi Krit. Gesch. d. Chiliasm. Frankf. 1781. I, 179 ff. Gfrörer Jahrh. des Heils I, 82 ff., welchem Wieseler die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel. Göttingen 1839, S. 206 ff. und Dillmann in Herzog's Realencykl. XII, 312 folgen. B. Bauer Berl. Jahrb. für wiss. Krit. 1841, S. 837 ff. Volkmar das 4. B. Esdras und apokal. Geheimnisse überhaupt. Zürich 1858, S. 29. 50 ff., Einl. in die Apokr. II, 338 ff. Ewald das 4. Ezrabuch. Göttingen 1863, S. 7 ff.

Buche sich vorfindet. Ungeachtet ihrer Allgemeinheit ist auch sie in verschiedenstem Sinne ganz speziell gedeutet worden; aber weil zu speziell, in jedem Sinne unrichtig. 6, 7 ff. wird nämlich von der Grenzscheide zwischen der frühern und der folgenden Zeit gesprochen, d. h. der vormessianischen und der messianischen Periode. Höchst geistreich wird dieser im Flusse der Augenblicke erscheinende Wendepunkt, welcher das Ende der alten Periode und zugleich der Anfang der neuen ist, symbolisirt durch die biblische Erzählung von der Zwillingsgeburt Rebekka's. Wie Jakob's Hand Esau's Ferse faßte, so soll unmittelbar an das Verschwinden der ersten Periode der Anfang der neuen sich anknüpfen, sowohl ohne Gleichzeitigkeit des Bestehens als auch andererseits ohne Unterbrechung[215]. Weil nun die herodianische Familie eine idumäische war, haben hier Hilgenfeld und Volkmar an den Untergang eines herodianischen Herrschers gedacht: jener an den Herodes' des Großen[216], dieser an den des letzten Königs der genannten Dynastie, Agrippa's II.[217]. Herodes der Große kann nicht gemeint sein, weil mit ihm die Dynastie nicht unterging. Aber auch Agrippa II. nicht, weil der Verfasser doch den Beginn der messianischen Zeit nicht in die Vergangenheit verlegen, sondern ihn als zukünftig vorausverkünden will. Schließlich wäre es auch ungewöhnlich, speziell die herodianische Familie als Esau zu bezeichnen. Unter letzterm muß vielmehr ein ganzes Volk verstanden werden, wie denn auch Jakob die messianische Zeit, oder wenn man lieber will, das auserwählte Volk als in dieser Periode triumphirend repräsentiren soll. Nun wissen wir aber, daß die Juden der spätern Zeit sehr gerne von Rom und der römischen Nation unter dem Namen Edom redeten, und da ergibt es sich denn als die natürlichste Annahme, daß der Verfasser unseres Buches den Beginn der messianischen Zeit mit dem Untergange des Römerreiches in Verbindung gebracht habe[218]. Zieht sich doch die Hin-

---

[215] Die Worte des lat. Textes (v. 10): hominis manus inter calcaneum et manum geben keinen angemessenen Sinn. Der arab. und der äthiop. Text haben: der Glieder letztes ist die Ferse bei dem Menschen, und das höchste die Hand. Diese Leseart ist unbedingt vorzuziehen.

[216] Esra u. Daniel S. 22. [217] Einl. in die Apokr. II, 41.

[218] So auch Ewald das 4. Ezrabuch S. 68.

weisung auf dies Ereigniß der Zukunft als der rothe Faden durch die ganze Schrift hindurch; und galt ja auch das Römerreich bei den spätern Juden überhaupt als das letzte unter den Weltreichen, nach welchem das messianische seine Herrschaft entfalten werde. Es kann demnach jene Stelle nicht als Beweismittel für irgend eine Ansicht über die Entstehungszeit des Buches verwandt werden, weil an ihr nur von dem zukünftigen Untergange der Römerherrschaft gesprochen wird.

Eine andere sehr wichtige Frage ist die, ob der Zerstörung Jerusalems unter Titus schon in unserm Buche gedacht werde oder nicht. Von einer Zerstörung der Stadt ist nämlich an mehrern Stellen die Rede; schon gleich im Anfange 3, 1 und, je nachdem man die Verheißung des Weltendes in 14, 10 ff. erklärt, auch dort. Da aber beide Stellen nur visionären Charakter haben, so bleibt ihre Deutung ungewiß. Um hier bloß die erste, als die klarste, in's Auge zu fassen, so versetzt sich Esdras in das dreißigste Jahr nach der Zerstörung Jerusalems. Dieser Anachronismus im Betrage von einem ganzen Jahrhundert kann doch nicht zufällig oder aus Versehen gemacht sein. Auch läßt sich schwerlich ein anderer Grund für denselben entdecken, als daß die Zerstörung Jerusalems vor dem historischen Esdras den Typus bilden soll für die spätere, welche dann durch drei Decennien von dem neuen Esdras unseres Buches und dessen Abfassung getrennt wäre. Man sieht indeß, wie wenig diese Erklärung auf unumstößliche Sicherheit Anspruch machen kann, und darum darf eventuell dieselbe nach anderweitiger Feststellung der Abfassungszeit erst nebenbei zur Anwendung gebracht werden.

Merkwürdiger Weise ist eine dritte Stelle, oder sind vielmehr mehre Stellen einer ganzen Vision zum Beweise sowohl für die Annahme gemacht worden, noch vor der Zerstörung Jerusalems sei das Buch entstanden, als auch für die entgegengesetzte. Jenes geschah von Hilgenfeld, aber mit dem offenbarsten Unrecht. Mit 9, 38 beginnt nämlich ein Gesicht, in welchem die Schicksale Jerusalems unter dem Bilde eines trauernden Weibes dargestellt werden. Ganz ausdrücklich heißt es da (10, 21), das Heiligthum sei verwüstet und der Altar zerstört. Es kann dies aber durchaus nicht von der ersten

Zerstörung verstanden werden, weil die beschriebene dem baldigen Beginne der messianischen Zeit voraufgeht. Die Wiederherstellung der Stadt und des Tempels wird eben als die erwartete Herrlichkeit angekündigt, mit welcher diese Zeit ein Ende hat und die glänzende Ewigkeit der messianischen Periode beginnt. Wenn also bei der Erklärung unserer Schrift überhaupt etwas sicher ist, so muß die Annahme dafür angesehen werden, daß die Zerstörung Jerusalems in ihr als vergangen erscheint, und eine bessere Zukunft, die unmittelbar sich anschließende messianische Zeit, erwartet wird. Wenn ferner 10, 23 von dem Falle Sions die Rede ist, das bis dahin noch der Rest israelitischen Ruhmes gewesen sei, so kann dies nur den völligen Untergang der Stadt bezeichnen sollen. Hilgenfeld [219] bezieht dies in höchst gezwungener Weise auf die erste Unterwerfung Jerusalems unter Rom. Aber wie könnte dann gesagt werden, daß jener Fall erst zuletzt als der härteste Schlag erfolgt sei, da doch Judäa zuerst nebst Samaria zur römischen Provinz Syrien gezogen wurde, während Galiläa noch seinen eigenen Souverän besaß? Umgekehrt hatte aber der galiläische Krieg das Land schrittweise unter Strömen von Blut den Juden entrissen, und setzte dann Titus dem an Grausamkeit wie Ausdauer gleich riesenmäßigen Werke Vespasians durch die Eroberung Jerusalems die Krone auf. Dieser schreckliche Fall Sions kann allein an jener Stelle gemeint sein. Die spätere Stelle 10, 54, an welcher freilich von einem bestehenden Sion gesprochen wird, konnte Hilgenfeld [220] nur in sträflicher Vergessenheit zu Gunsten seiner Ansicht deuten; er hat dabei den Zusammenhang gar nicht beachtet. Das bestehende und als überaus herrlich geschilderte Sion ist nämlich kein historisches, sondern das Sion der Zukunft, wie es dem Seher in der Vision gezeigt wird. Ebenso beruht es auf einem Mißverständnisse, wenn Hilgenfeld [221] 6, 19 für eine seiner Hypothese günstige Stelle hält. Dort wird von der Vollendung der Demüthigung Sions gesprochen, aber nicht in dem Sinne, als ob noch nicht das Aeußerste, der Untergang selbst, erreicht wäre, sondern, wie der Zusammenhang lehrt, von der Vollendung der Zeit

---

[219] Esra und Daniel S. 40.
[220] Esra und Daniel S. 41.
[221] Esra und Daniel S. 23.

nach, dem Ende der Demüthigung. Es wird also auch hier, wie übrigens in einer jüdisch=prophetischen Schrift nicht anders erwartet werden kann, auf die bessere Zukunft hingewiesen, damit die Zeitgenossen einen Trost hätten in der Ertragung der gegenwärtigen harten Geschicke. Gfrörer[222] hat aus diesen Gründen gewiß Recht gehabt, wenn er der Abfassung unserer Schrift die Zerstörung Jerusalems, also das Jahr 70 n. Ch., voraufgehen ließ.

8. Hiermit haben wir der Erklärung der etwas dunkeln Adlervision schon wesentlich vorgearbeitet. Alle Deutungen nämlich, welche die Lebenszeit des Verfassers vor die Zerstörung Jerusalems verweisen, sind nun schon von vorneherein als unstatthaft beseitigt[223]. Andererseits wird aber auch das gewonnene Resultat nicht wenig dadurch bestätigt, daß die entgegenstehende Erklärung der Adlervision durch ihre innere Evidenz sich als die einzig richtige darstellt. Die an sich schwierige Deutung des Gesichtes wird erleichtert erstens durch eine hinzugefügte, allerdings auch nur allgemeine und darum dunkle Erklärung im Buche selbst (12, 10 ff.), außerdem durch einige Züge, welche in überraschender Weise in der Geschichte ihr Gegenbild finden. Darnach kann es zunächst kein Zweifel sein, daß der Adler das römische Weltreich versinnbildet, an dessen Untergang die messianische Herrschaft sich anknüpft[224]. Der Adler wird vom Löwen[225] überwältigt. Es konnte darum keinen unglücklichern Gedanken geben, als den, welchen Hilgenfeld aufgegriffen hat. Nicht ein bestimmtes Reich soll nach ihm durch den Adler dargestellt werden, sondern die abstrakte Hegemonie der Welt. Die Herrscher, von denen im Gesichte die Rede ist, sollen ihre Reihe

---

[222] Jahrh. des Heils I, 71 ff. So auch Lücke Einl. in die Offenb. Joh. 1. Aufl. S. 110; unter die Verbesserungen in der 2. Aufl. gehört es nicht, wenn daselbst S. 203 erklärt wird, die Zerstörung Jerusalems durch Titus sei in dem ganzen Buche nicht erwähnt.

[223] Hierhin gehört die Erklärung von *Laurence* general remarks p. 312 sq., welcher die Vision auf die Zeiten der römischen Republik bezieht, und demnach das Buch 28—25 v. Ch. abgefaßt sein läßt; ebenso die ähnliche von *van der Ulis* disp. crit. p. 177 sqq. und Lücke 2. Aufl. S. 205; endlich die am meisten verfehlte von Hilgenfeld Esra und Daniel S. 43 ff.

[224] Vgl. 11, 39. 40. 12, 13. [225] 11, 37 ff. 12, 31 f.

mit Alexander dem Großen beginnen und dann weiterführen bis in die römische Zeit hinein. Bei dieser Annahme tritt denn eine so gesuchte Detaildeutung zu Tage, daß sie keiner eingehenden Widerlegung bedarf; und dies um so weniger, als ihr zu Liebe selbst der Text Gewaltthätigkeiten zu erleiden hat[226].

Halten wir also fest, daß der Adler das römische Weltreich bezeichne. Die für unsern Zweck wichtigen Mittheilungen werden sich dann von selbst ergeben, wenngleich nicht Alles bis in's kleinste Detail verständlich ist. An dem Adler werden drei Köpfe, zwölf Flügel unterschieden, und acht kleinere oder entgegenstehende Schwingen läßt das Gesicht an ihm hervorwachsen. In der beigefügten Erklärung erscheinen die zwölf Flügel als Herrscher, die Gegenflügel als Regenten von geringer Bedeutung und kurzer Herrschaft. Die drei Köpfe werden als die hervorragendsten letzten Herrscher geschildert, und ihr trauriges Endschicksal wird klar genug bezeichnet. Es ist aus diesem Grunde sehr auffallend, wie Volkmar[227] sich zu der Ansicht verirren konnte, daß je zwei Flügel, als Ein Flügelpaar, je Einen Herrscher bedeuteten; 12, 14 wird doch ausdrücklich von 12 Herrschern gesprochen, welche regieren, Einer nach dem Andern, und 12, 29 ähnlich von Zweien, welche durch ein Paar kleiner Flügel dargestellt werden. Daß zur Verdunkelung seiner Mittheilungen der Verfasser im „Dualis" rede, wo es sich um Einen Regenten handle, wie Volkmar seine Hypothese vertheidigt, daran glaubt er doch wohl selbst im Ernste nicht. Ebenso sehr widerspricht es dem Texte, wenn Ewald[228] die drei Köpfe mit den drei letzten

---

[226] Vgl. darüber Volkmar in der Zeitschr. für wiss. Theol. Halle 1861, S. 88 ff. Nur darin behält Hilgenfeld Recht, daß 11, 20 „zur Linken" zu lesen ist, nicht „zur Rechten", wie man zu lesen gewohnt war. Nach Dillmann's Zeugniß (Herzog's Realencykl. XII, 312) haben so äthiopische Handschriften, und ebenso liest auch der von Ewald jüngst erst herausgegebene arab. Text. Volkmar Einl. in die Apokr. II, 155 kannte noch gar keine äußern Zeugnisse für jene Leseart, und darum mag man ihm den Eifer, mit dem er gegen ihre Aufnahme streitet, um so mehr verzeihen, als dieselbe seiner Deutung der Vision den Todesstoß versetzen würde.

[227] Das 4. B. Esdras und apokal. Geheimnisse überhaupt S. 50 ff., Einl. in die Apokr. II, 168. 173. 339.

[228] Das 4. Ezrabuch S. 11.

Flügeln identificiren will. Ausdrücklich werden die Flügel, die kleinen Flügel und die Köpfe als besondere Regenten von einander unterschieden (12, 16. 19, 22). Nach der Vision gibt es also in dem römischen Reiche zwölf Herrscher und acht und drei. Natürlich sollen hier nicht alle Beherrscher Roms aufgeführt werden von Romulus an, wie van der Ulis[229] gemeint hat; denn einmal war die frühere römische Geschichte unter den Juden doch völlig unbekannt, und dann handelt es sich ja auch nur um das weltbeherrschende Rom: der Adler stellt das römische Weltreich dar. Nun heißt es auch wirklich 11, 12 ff., nach der Erhebung des ersten Flügels sei die Herrschaft des zweiten gefolgt, länger während, als die irgend eines andern; ja von den übrigen habe Niemand auch nur die halbe Zeit regiert. Wer sieht nicht, daß da von Cäsar, dem Begründer der römischen Weltherrschaft, und von seinem Nachfolger Augustus die Rede ist, der in Wirklichkeit einer so langen Regierungsdauer sich erfreute? Ebenso sicher ist die Deutung des Schlusses der Vision. Von den drei Köpfen erhebt sich zuerst der mittlere und verbindet die beiden übrigen mit sich. Zugleich verzehrt er die Gegenflügel, welche sich zum Herrschen erhoben. Seine Herrschaft ist gewaltiger, als sie je zuvor ausgeübt wurde. Dann verschwindet er plötzlich, und es erheben sich die beiden andern Häupter nach einander, indem das zur Linken von dem zur Rechten verschlungen wird[230]. Aber auch das letzte Haupt verschwindet, und an seiner Stelle erhebt sich nun ein Flügelpaar, welches sich früher schon an das rechte, zuletzt herrschende Haupt angelehnt hatte. Unter diesen Bildern ist sehr verständlich die Regierung der drei Flavier, Vespasian, Titus und Domitian gekennzeichnet. Vespasian, der Stamm dieser Dynastie, ist der mittlere Kopf, welcher sich zuerst erhebt, gegen Usurpatoren, zumal Vitellius, kämpft und dann mit Hülfe seiner Söhne Titus und Domitian, der beiden andern Köpfe des Adlers, mit gewaltiger Hand das römische Scepter führt. Ein Jude konnte von ihm um so mehr sagen, seine Herrschaft sei mächtiger gewesen, als die aller früheren Kaiser, weil er auf der zur

---

[229] L. c. p. 183.

[230] Die arm. Uebersetzung fügt noch bei (11, 35): und vergiftet.

Unterwerfung des aufständischen Judenvolkes unternommenen Expedition zum Kaiser ausgerufen wurde, und noch unter seiner Regierung Jerusalem in Trümmer sank. Das plötzliche Verschwinden, welches bei dem mittlern Haupte hervorgehoben wird, stimmt zu der Erzählung des Sueton und Dio Cassius, nach welcher Vespasian einer plötzlichen Krankheit rasch erlag[231]. Bezüglich des Verhältnisses des Domitian zu Titus herrscht nur ein Scheinunterschied zwischen den geschichtlichen Thatsachen und unserm Gesichte. Titus ward allerdings nicht von Domitian umgebracht, aber schon bei dem Tode des Vaters unterließ dieser nicht, das Recht der Nachfolge seinem Bruder streitig zu machen. Während der ganzen Folgezeit dann hörte er mit seinen Nachstellungen nicht auf, so daß sich sehr bald das Gerücht verbreitete, er habe den Tod des Bruders auf verbrecherische Weise beschleunigt.[232] Dem Apokalyptiker, welchem es doch darum zu thun war, die Herrschaft des Adlers als eine möglichst grausame und mit Verbrechen erfüllte darzustellen, mußte dies genügen zu der Offenbarung, das linke Haupt sei von dem rechten verschlungen worden. In der Enthüllung heißt es spezieller, beide seien durch das Schwert umgekommen (12, 27 f.); daß dies bezüglich des Domitian buchstäblich erfüllt worden, daran braucht nur erinnert zu werden. Nachdem nun der Löwe dem Adler den Untergang verkündet, erhebt sich das letzte Flügelpaar, welches schon bestand, als die Häupter noch schwiegen. Dieses symbolisirt den Nerva, dessen Herrschaft an die Domitians, des rechten Hauptes, sich anlehnte. Seine Regierung, schwach und unruhig, ist die letzte, welche in der Vision erwähnt wird; unter großen Erschütterungen geht der Adler zu Grunde, und der Löwe, der Messias, steigt auf den Thron.

Hiernach muß der Verfasser selbst unter Nerva gelebt haben, dessen Regierung ihm schon bekannt ist, aber auch für die letzte eines römischen Kaisers von ihm angesehen wird.[233] Wir

---

[231] Auch in der Enthüllung des Gesichtes wird es dahin gedeutet (12, 26), daß der Herrscher auf seinem Bette stirbt, nicht ohne Schmerzen.

[232] *Sueton.* Domit. c. 2, *Dio Cass.* Hist. LXVI, 26, *Sibyll.* X, 120 ff.

[233] Es ist unrichtig, daß, wie Corrodi Krit. Gesch. des Chiliasm. I, 207 ff., Gfrörer Jahrhundert des Heils I, 89 und Dillmann in

müssen nur noch untersuchen, ob die übrigen Züge der Vision wenigstens nichts mit der versuchten Deutung Widersprechendes darbieten. Da erinnern wir denn zunächst an den richtigen Gedanken Gfrörers[234], daß man bei den Juden keineswegs eine ganz genaue Kenntniß der frühern römischen Geschichte suchen dürfe. Die letzten Vorgänge standen bei ihnen zwar in der lebhaftesten Erinnerung, weil sie selbst, und sie eben zumeist, von ihnen betroffen wurden; daher auch jene genaue und auf den ersten Blick verständliche Beschreibung. Aus der ersten Kaiserzeit aber wußten die Juden wenig zu erzählen; nur daß die Herrschaft des Augustus so überaus lange gedauert habe, wird erwähnt. Neben jenem Gedanken haben wir dann andererseits die Eigenthümlichkeit der jüdischen Apokalyptik in Betracht zu ziehen, nach welcher mit Zahlenangaben oft eine mystische Bedeutung verbunden, oder durch sie nur allgemein ein historisches Moment ausgedrückt wird, ohne daß gerade die Zahl selbst zu urgiren wäre. In dem Buche Henoch und dem der Jubiläen ist uns dergleichen schon begegnet. Wenn demnach in unserer Vision von zwölf Flügeln, als zwölf Regenten, sechs zur Rechten und sechs zur Linken, gesprochen wird, so stellt Zwölf nur eine runde Zahl dar, welche zu den acht kleineren Gegenflügeln, den an Zahl geringern Usurpatoren-Regierungen, recht gut paßt. Auch die Dreizahl der Köpfe, wodurch genau die Flavier bezeichnet werden, steht zu den zwölf früheren Kaisern in einem im Allgemeinen

---

Herzog's Realencykl. XII, 312 meinen, Domitians Tod nur erhofft werde. Es wird ganz bestimmt, allerdings wie alles Uebrige auch, als zukünftig vorhergesagt, daß er ermordet werden solle. Das in novissimis (12, 28) kann nicht auffallen, weil es „zuletzt" heißt mit Bezug auf die mächtigen Herrscher aus dem Geschlechte der Flavier. Neuerdings ist eine Ansicht aufgestellt worden von Ewald das 4. Ezrabuch S. 9, welche selbst die klarsten Züge des Bildes verwischt. Die grenzenlose, selbst von Widersprüchen nicht freie Verwirrung entsteht bei ihm aus dem Grundirrthum, daß nur von 12 Cäsaren die Rede sei, daß auf die 12 Flügel die 3 Köpfe und 8 Kleinflügel noch vertheilt werden müßten. Domitian soll dann der letzte Kaiser des Adlerreiches sein, das Buch aber wäre trotzdem schon gleich nach dem Tode Vespasians verfaßt worden (S. 19 f.). Diese ganze Deutung, von ihrem Fundamentalirrthum angefangen, widerlegt sich selbst, sobald man sie neben den Text hält.

[234] A. a. O. I, 79.

ebenmäßigen Verhältniß. Nach diesen prinzipiellen Vorbemerkungen erkennen wir in den zwölf ersten Herrschern die Kaiser aus dem Geschlechte der Julier, von Cäsar bis auf Nero [235]. In ihrer Zeit erheben sich schon Usurpatoren, welche aber nicht zur Herrschaft kommen, sondern zu Grunde gehen. Es sind das in der Vision die beiden ersten Gegenflügel, welche von jenen zwölfen ausgehen, und dann mit ihnen verschwinden [236]. Nun bleiben außer den drei Häuptern, den Flaviern, noch 6 Gegenflügel übrig [237]. Das erste Paar, Nerva darstellend, verbirgt sich bei dem rechten Haupte, Domitian, nach

---

[235] Gfrörer a. a. O. I, S. 82 ff. und nach ihm Dillmann a. a. O. S. 312 nimmt zu den sechs Juliern noch Galba, Otho, Vitellius, die Prätendenten Vinder, Nymphidius, Piso hinzu, um die Zwölfzahl voll zu machen. Gegen den Geist der ganzen Vision müssen dann die kleinern Flügel einheimische Tyrannen sein von Antipater an! Gfrörer erkennt (S. 91) selbst das Mangelhafte dieser Erklärung an. Daß auf die 12 visionären Herrscher nur 6 historische kommen, rührt aber auch andererseits nicht daher, daß je 2 Flügel einen Regenten darstellen. Diese Volkmar'sche Deutung scheitert, wie wir schon bemerkten, an 12, 14. 20 und der Variante a sinistra parte in 11, 20. Die Halbirung ist hier rein zufällig.

[236] 11, 21 heißt es aliquae ex eis (den 12 Flügeln) erigebantur, sed non tenebant principatum. Gfrörer erklärt dies unrichtig so, als wenn ex den genit. part. verträte. Ebenso irrig ist aber auch die Deutung Volkmar's, nach welcher hier schon von den Usurpatoren die Rede wäre, welche erst nach dem Untergange der Julianischen Dynastie aufstanden. Gegen Volkmar spricht das unmittelbar Folgende in v. 22: et vidi *post haec;* gegen Beide aber, daß die mitgetheilten Vorgänge resumirt werden: so seien die zwölf Flügel und zwei kleine Flügel untergegangen. Ex eis erigebantur ist demnach gemäß 11, 3: de pennis ejus nascebantur contrariae pennae von den kleinen- oder Gegenflügeln zu verstehen, welche nach 12, 20 die kurzen und schwachen Regierungen bezeichnen. Nach dem Zusatze: sed non tenebant principatum sind die ersten Prätendenten nicht einmal zur Herrschaft gelangt.

[237] Nach der gewöhnlichen Interpunktion ist 11, 23 in der Vulg. jedenfalls unrichtig. Der arab. Text hat ausdrücklich: 3 Köpfe; der äthiopische läßt die Zahl aus. Volkmar conjicirt sehr schön ohne irgend welche Veränderung des Textes et nihil supererat in corpore aquilae nisi duo: capita quiescentia. et sex pennacula. Ein zu Grunde liegender griech. Text *τὰ δύο· αἱ κεφαλαί κτλ.* erklärt die anscheinende Härte der Satzfügung mehr als hinreichend. Nach der Erwähnung des Unterganges der 12 Flügel und der 2 Kleinflügel lag auch nichts näher, als zu sagen: nun bleibe am Adler noch zweierlei übrig, die Köpfe und 6 Kleinflügel.

welchem es zur Herrschaft gelangt. Die vier andern sind die Regenten, deren Zeit zwischen den Untergang der julianischen Dynastie und die Erhebung der flavischen fällt; und zwar repräsentiren die beiden letzten diejenigen Usurpatoren, welche von Vespasianus beseitiget werden. Wenn es heißt, daß der erste dieser vier sich erhob, dann rasch verschwand, und der folgende noch rascher als der erste, so kann man an Galba und Otho denken, welche beide nur kurz regierten, dieser noch kürzer als jener. Aber wie gesagt, ein genaues Zutreffen zwischen Bild und Geschichte ist hier bezüglich jener Zahlen nicht anzunehmen. Nur die Dreizahl der Köpfe trifft genau zu, nach welcher denn die übrigen Zahlen als runde Summen von annähernd entsprechendem Verhältnisse bestimmt sind[238]. Nach den in der Mitte stehenden Zügen des Bildes könnte also dessen Deutung wohl ungewiß erscheinen; aber Anfang und Ende desselben gibt sich so leicht zu erkennen, daß es sich bei den mittleren Theilen nur um die Frage handelt, ob sie die Deutung jener nicht gerade aufheben. Einer Bestätigung von dieser Seite her bedarf es nicht. Nun glauben wir doch auf jeden Fall die mit dem gewonnenen Ergebniß übereinstimmende Erklärung dieser dunklern Theile wenigstens als möglich erwiesen zu haben. Wir bleiben demnach bei dem Resultate stehen, daß unsere Schrift in der Regierungszeit Nerva's, also ganz am Schlusse des ersten christlichen Jahrhunderts, abgefaßt worden sei.

Wir kommen auf eine früher schon besprochene Stelle zurück. Im Anfange des Buches heißt es, der Seher habe 30 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems in Babylon gelebt. Es wurde bemerkt, daß zwar die erste Zerstörung Jerusalems hier gemeint sei, daß aber, weil mit der Wiederherstellung der Stadt die Erfüllung der messianischen Hoffnung erwartet wurde, jene nur das visionäre Bild für die Zerstörung Jerusalems unter Titus sein könne. Demnach dürfte die Zahl dreißig hier wohl in ihrer eigentlichen Bedeutung zu nehmen sein; wenigstens stimmte das auf's Schönste

---

[238] Eine Rücksicht auf die 11 Hörner bei Daniel hat dabei nicht obgewaltet, wie man oft behauptete. So B. Bauer Kritik der Synoptiker 1, 404, Hilgenfeld Esra u. Daniel S. 44, *van der Ulis* disp. crit. p. 181.

mit unserem Ergebniß bezüglich der Abfassungszeit des Buches überein [239].

9. Zum Schlusse dieser Untersuchung haben wir noch einen von Hilgenfeld zum wiederholten Male gemachten Einwand [240] zu besprechen, der nach dessen Ansicht unumstößlich sein soll. Hilgenfeld will nämlich durch eine Vergleichung unserer Schrift mit dem Neuen Testament und den ältesten Kirchenschriftstellern das Ergebniß gewonnen haben, daß dieselbe zur Zeit der Entstehung der ältesten christlichen Literatur bereits vorhanden gewesen sei. Nach obigen Ausführungen über die Abfassungszeit des Buches muß ein solches Ergebniß schon an sich höchst zweifelhaft erscheinen. Denn die Gewißheit, mit welcher wir die Schrift in die ihr chronologisch gebührende Stelle einwiesen, ließ einem widersprechenden Resultate nicht wohl Raum. Wir würden uns also viel eher zu der Annahme verstehen, daß das 4. Esdrasbuch die Bekanntschaft seines Verfassers mit den neutestamentlichen Schriften verrathe, als umgekehrt. Eine solche Annahme empfiehlt sich außerdem noch durch andere Gründe. Zuerst läßt sich leichter voraussetzen, daß Ein Verfasser die Schriften Mehrer benützt, zumal wenn diese gleichartigen Charakters sind, als daß Ein Buch in gleicher Weise von Vielen ausgebeutet wird. Außerdem kann man nicht annehmen, daß die ältesten christlichen Schriftsteller ihre Weisheit einem jüdischen Buche entlehnten; wohl aber wissen wir umgekehrt, daß das nachchristliche Judenthum vielfach unter dem Einflusse christlicher Ideen und christlicher Schriftstellerei gestanden hat. Endlich liegt, wie wir früher nachgewiesen haben, das Buch uns auch nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt vor, es ist in den verschiedenen Texten verschieden von christlichen Händen überarbeitet worden. Darum dürfen wir nicht sofort aus einer mehr oder weniger auffallenden Uebereinstimmung eines christlichen Schriftstellers mit dem Verfasser unseres Buches auf die Bekanntschaft des Einen mit dem Andern schließen.

---

[239] Es bleibt freilich noch die Möglichkeit übrig, daß die Zahl 30 in 3, 1 eine bloß visionäre Bedeutung habe, wie 9, 43 ff., wo die Zeit bis zur Erbauung des Tempels durch die dreißigjährige Unfruchtbarkeit eines Weibes versinnbildet wird.

[240] S. besonders Esra und Daniel S. 65 ff.

Wir wollen nun nach Abzug der von Hilgenfeld völlig mit Unrecht beigebrachten Parallelen die übrig bleibenden, theils scheinbaren, theils wirklichen dem Leser vor Augen führen, damit er selbst erkenne, worauf sich die in Rede stehende Aehnlichkeit beschränke[241]. Röm. 11, 17 f. werden die Heidenchristen mit dem Pfropfreis verglichen, das Judenthum mit der Wurzel, aus welchem jenes seine Lebenskraft empfängt. Bei Esdras 5, 28 wird das jüdische Volk als die Wurzel bezeichnet, welche mehr als die übrigen Völker von Gott verworfen wurde[242]. Da nun bei Henoch 93, 8 die jüdische Nation die auserwählte Wurzel heißt, so scheint das Bild von der Wurzel schon vor der Abfassung des Römerbriefes und des 4. Esdrasbuches bei den Juden in Gebrauch gewesen zu sein zur Bezeichnung einer Nationalität, oder um ein sonst gebräuchliches, ähnliches Bild zu nennen, zur Bezeichnung eines Stammes. Von der weitern Fortsetzung des Bildes, wie sie im Römerbriefe erscheint, findet sich bei Esdras keine Spur, und wir brauchen deßhalb um so weniger eine Beziehung der beiden Schriften auf einander anzunehmen. Auch in der Aehnlichkeit, welche zwischen Offenbar. 14, 1 und 4. Esdr. 13, 35 bestehen soll, liegt mehr Schein als Wahrheit. Dort erscheint freilich das Lamm auf dem Berge Sion stehend, hier der Messias; aber doch an beiden Stellen in

---

[241] Viele von den Hilgenfeld'schen Parallelen sind ganz unberechtigt; andere enthalten Ausdrücke und Vorstellungen, wie sie dem damaligen Judenthume geläufig waren und darum für gegenseitige Berücksichtigung der Schriftsteller nicht Zeugniß ablegen können. Dahin gehört die Vorstellung vom Himmel, als dem obersten Theile des Universums, und dem entgegenstehenden abyssus, als dem tiefsten Theile des Weltalls (Röm. 10, 6 f. cf. 4. Esdr. 4, 8), die Erwähnung der Trompete bei der Schilderung des Gerichtes (1. Theſſ. 4, 16. 1. Cor. 15, 52. Offenb. 8, 2 f. Matth. 24, 31 cf. 4. Esdr. 6, 23), die Vorstellung von den Wohnungen im Jenseits (Luc. 16, 9. 2. Cor. 5, 1 cf. 4. Esdr. 7, 51), der Gedanke, daß nur Leiden zum Heile führen (N. T. passim, Ep. Barn. c. 7 cf. 4. Esdr. 7, 14) u. A. Ueber das Verfluchen der eigenen Geburt (Matth. 26, 24 cf. 4. Esdr. 5, 35) ist schon bei der Untersuchung über das B. Henoch das Nöthige gesagt.

[242] Der lat. Text: praeparasti super unam radicem alias ist sinnlos und muß nach dem arab. und äthiop. Texte verändert werden in: unam radicem super alias. Das super hat hier comparative Bedeutung.

verschiedener Situation. Der gemeinschaftliche Gedanke ist nur der, daß dem Messias der Berg Sion als Wohnsitz angewiesen wird; und dieser Gedanke war den Juden nach den alttestamentlichen Weissagungen gewiß geläufig. Ebenso gewiß rührt der bei Esdras 7, 35 und in gleicher Weise Offenb. 14, 13 ausgesprochene Gedanke, daß die Werke den Menschen in die Ewigkeit begleiten zur Vergeltung, aus Isai. 40, 10 her[243]. Noch klarer tritt ein ähnliches Verhältniß bezüglich der Vorstellung von den bei dem Gerichte aufgeschlagenen Büchern zu Tage. Vgl. Offenb. 20, 12 und 4. Esdr. 6, 20 mit Dan. 7, 10. Die Parallele zwischen Offenb. 21, 1 f. und Esdr. 7, 26. 8, 52. 13, 36 muß zunächst auf ihren ursprünglichen Bestand zurückgeführt werden. Hilgenfeld[244] selbst erkennt in der Darstellung des neuen Sion als Braut im Buche Esdras eine christliche Interpolation. Es bleibt also auch hier nur die gemeinschaftliche Schilderung des jenseitigen Reiches unter dem (alttestamentlichen) Bilde von dem neuen Sion übrig. Außerdem besteht noch eine Aehnlichkeit zwischen Offenb. 2, 7 und Esdr. 8, 52; an beiden Stellen wird den Tugendhaften im Jenseits das Paradies mit dem Baume des Lebens in Aussicht gestellt. Möglich, daß der Verfasser des Esdrasbuches hier schon die unter Domitian geschriebene Apokalypse vor Augen hatte, oder daß ein christlicher Ueberarbeiter die Stelle hineintrug; aber andererseits ist auch zu bedenken, daß in der damaligen Zeit als Aufenthalt der Seligen oft das Paradies genannt wurde, und daß sogar die weitere Vorstellung von dem Baume des Lebens im vorchristlichen Judenthum gefunden wird[245]. In Esdras 7, 6 ff. ist ferner das Bild von dem schmalen, zum Heile führenden Wege, dessen sich der Heiland (Matth. 7, 13 f.) bedient, weiter ausgeführt. Bei Esdr. 8, 41 wird man lebhaft an die Parabel vom Säemanne (Matth. 13, 3 f.) erinnert. Esdr. 13, 31 enthält fast wörtlich die Schilderung in

---

243 Esdr.: et *opus subsequitur* et merces ostendetur; Isai.: ecce merces ejus cum eo, et *opus* illius *coram* illo; Offenb. *opera* enim illorum *sequuntur* illos.

244 Esra und Daniel S. 28.

245 Vgl. Hen. 24, 4 ff. 25, 5. Auch bei den Rabbinen ist dieses Bild sehr beliebt gewesen. Vgl. *Schöttgen* hor. talm. in Apoc. 2, 7.

Matth. 24, 7 f.; Esdr. 8, 3 kehrt fast ebenso vollständig der Ausspruch Jesu bei Matth. 20, 16 wieder. Bei diesen Stellen ist man wohl genöthigt, eine Bekanntschaft des Verfassers mit dem Matthäus-Evangelium anzunehmen. Wir haben kein Bedenken gegen diese Annahme, zumal da das Matthäus-Evangelium auf jeden Fall schon drei Decennien alt war, als das 4. Esdrasbuch entstand, und gerade bei einem palästinensischen Juden die Bekanntschaft mit demselben sehr natürlich erscheinen muß. Es würde hier also nur ein schönes Beispiel davon vorliegen, daß das zunächst an die jüdischen Stammgenossen gerichtete Evangelium an die richtige Adresse gelangt wäre. Auch scheint der zweite Brief Petri dem Verfasser unseres Buches bekannt gewesen zu sein. Dort wird nämlich (1, 19) die prophetische Rede mit einer Leuchte an dunkelm Orte verglichen, und hier (12, 42) ist genau dasselbe Bild gebraucht. Auch dient es an beiden Stellen zum Ausdrucke desselben Gedankens: der Prophet allein bringt dem sonst verlassenen Volke Trost und Licht.

Umgekehrt aber sind auch Stellen unserer Schrift in der christlichen Literatur der ältesten Zeiten verwerthet worden. Unverkennbar meint der Verfasser des sog. Barnabasbriefes, der in den ersten Decennien des 2. christlichen Jahrhunderts lebte, unser Buch, wenn er sagt: *ὁμοίως πάλιν περὶ τοῦ σταυροῦ ὁρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι· καὶ πότε ταῦτα συντελεσθήσεται; καὶ λέγει κύριος· ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ, καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ* [246].

Diese Berührungen des 4. Esdrasbuches mit christlichen Schriften erkennen wir gerne an. Sie lassen aber keineswegs, wie Hilgenfeld will, auf eine vorchristliche Abfassung desselben schließen, sondern vertragen sich ganz ungezwungen mit dem oben gewonnenen Resultate bezüglich der Abfassungszeit unserer Schrift.

Wir schließen also unsere Untersuchung mit dem Ergebniß: das 4. Esdrasbuch ist in der Regierungszeit Nerva's von einem Juden Palästina's in griechischer Sprache abgefaßt worden, um dem jüdischen Volke einen Trost zu bieten in seinem Schmerze über die Zerstörung der Stadt, um es aufzurichten durch die bestimmte Hin-

[246] Cap. 12 cf. 4. Esdr. 4, 33. 5, 5.

weisung auf den nun bald erscheinenden Messias. Die harte Lage hat in dem Verfasser eine tiefernste Stimmung begründet, welche sich in der breit angelegten und finster gehaltenen Schilderung des letzten Gerichtes äußert, wie auch in den überaus strengen sittlichen Anforderungen, die das Buch an die Israeliten stellt, und endlich ebenso sehr in der allgemeinen düstern und gedrückten Lebensanschauung, die den Verfasser beherrscht[247]. Einer besondern jüdischen Sekte gehört die Schrift nicht an, vielmehr äußert sich in ihr nur der Geist altjüdischer Frömmigkeit, wie sie in damaliger Lage mit Vernachlässigung aller theologischen Zänkerei sich an die Lieblingsgedanken der Nation anklammern mußte[248]. Spezifisch Christliches, was als solches die Vernichtung des jüdischen Wesens in sich trug, kann dem Gesagten gemäß in dem Buche keine Stelle haben, und ist also, wo es vorkömmt, auf Rechnung späterer Bearbeiter zu setzen. Dagegen muß es dem Einflusse der christlichen Lehre zugeschrieben werden, wenn statt der abgeschmackten und entstellten jüdischen Ueberlieferungen, wie sie in der damaligen Zeit schon ausgebildet wurden, uns hier eine Einfachheit und ein sittlicher Ernst entgegentritt, den schon zur Zeit Christi das Judenthum leider zu sehr vermissen ließ. Haben wir ja auch eine Bekanntschaft des Verfassers unseres Buches mit neutestamentlichen Schriften keineswegs in Abrede stellen können.

---

[247] Dieselbe gipfelt in den Behauptungen des in der Vulg. getilgten Stückes im 7. Kap. Da heißt es v. 44, nur wenige Menschen würden gerettet; v. 58 f. die Thiere seien darum glücklicher als der Mensch; v. 61 der Mensch wäre besser gar nicht geschaffen worden. Aber auch die Vulg. enthält noch den Satz 9, 15: plures sunt qui pereunt, quam qui salvabuntur, sicut multiplicatur fluctus super guttam.

[248] Schon Volkmar das 4. B. Esdras und apokal. Geheimnisse überhaupt S. 24 ff. hat Hilgenfeld's völlig mißlungenen Versuch, die Schrift der essenischen Sekte zuzuweisen, hinreichend abgefertigt. Er selbst hat den Charakter derselben sehr gut erkannt, diese Erkenntniß aber wieder wie gewöhnlich nur mißbraucht, um Alles gerade auf den Kopf zu stellen; er sagt Einl. in die Apokr. II, 329: „So ist sein Werk das einzige Denkmal jener wahrhaft chasidäisch-bestimmten Religiosität, woraus das Christenthum überhaupt spezifisch sich hervorgerungen hat.“ (!)

9. Die Testamente der zwölf Patriarchen.

1. Die bisher besprochenen Schriftwerke stehen auf dem Boden des Judenthums, auch diejenigen, welche noch in der christlichen Zeit entstanden. Sie sind darum als Erzeugnisse damaliger jüdischer Geistesrichtung die wichtigsten und reichhaltigsten Quellen für die Erkenntniß des Judenthums jener Zeit. Im Gegensatze zu diesen rein jüdischen Schriften hat sich auf dem Boden des jungen Christenthums eine Literatur gebildet, die wenigstens zum Theil auch Stoff zur Beurtheilung des spätern Judenthums bietet. Wir meinen die sogenannte juden-christliche Literatur. Es ist bekannt, daß das Christenthum nicht gleich bei seinem Entstehen in den schroffsten Widerspruch zur jüdischen Synagoge trat, sondern vielmehr, an sie anknüpfend, allmälig die Erinnerung an den nunmehr veralteten Cultus und den jetzt überwundenen Standpunkt der vorbereitenden Religion zu verwischen suchte. War dies einerseits geboten durch die feste Anhänglichkeit der Juden an ihre religiösen Ueberlieferungen, so stimmte auf der andern Seite dieses allmälige Ueberleiten des jüdischen Lebens mit seinen beengenden Schranken in die freien, unermeßlichen Bahnen der Religion des Geistes und der Wahrheit mit dem Verhältnisse des Judenthums zum Christenthum auf's Schönste überein. Sollte ja doch der jüdische Lehrbegriff in keinem einzigen Punkte umgeworfen, sondern nur geläutert und entwickelt, die Hoffnung der alttestamentlichen Zeit nicht als Täuschung und Luftgebilde beseitigt, sondern erfüllt werden. Der jüdische Gottesdienst kam durch das Christenthum nicht in Verruf als eine beklagenswerthe menschliche Verirrung; er wurde vielmehr anerkannt als ein göttlich angeordneter für die Periode der Vorbereitung, und nur abgeschafft, weil seine Zeit abgelaufen, die Erfüllung des Verheißenen erschienen war. Aus diesem Grunde mußte auch ohne alle Rücksichtnahme auf jüdischen Eigensinn in den ersten Anfängen die christliche Kirche ihrer äußern Erscheinung nach sich sehr nahe mit dem hergebrachten jüdischen Wesen berühren. Auf die christliche Grundlage versetzt, konnte manches schöne Stück der jüdischen Liturgie beibehalten werden, der Pflanze gleichend,

welche erst, wenn sie statt dürren Erdreichs fruchtbaren Boden erhält, ihren ganzen Blüthenreichthum entfalten kann.

Die Schriften des Alten Testamentes wurden unter den Christen ebenso heilig gehalten, wie es vordem von den Juden geschehen war; in der christlichen Kirche wurden sie mit derselben Ehrerbietung vorgelesen und erklärt, wie in der jüdischen Synagoge. Mehr noch: Da man sie im Lichte der Erfüllung erst recht verstand, wurden viele dunkle Stellen in ihnen aufgehellt durch den Inhalt jener neuen h. Bücher, die allerdings unter noch größeren Ehrenbezeugungen nach ihnen in der Kirche zur Verlesung kamen. War etwas geeignet, den alttestamentlichen Kanon als göttlich zu erweisen, so mußte die unübertreffliche Harmonie dafür angesehen werden, welche zwischen ihm und den Urkunden der neuen, vollendeten Offenbarung herrschte.

Dieses Verhältniß zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde mußte sich naturgemäß auf dem ganzen religiösen Gebiete geltend machen; nicht allein da, wo die Wahrheit der Offenbarung oder das Ansehen der kirchlichen Gewalten dazwischen trat, sondern auch in dem praktisch-religiösen Leben des Einzelnen sowohl, wie in der wissenschaftlichen Bearbeitung des neuen, unübersehbar reichen Lehrmaterials. Hier aber, wo die göttliche Leitung zurücktrat, und Jeder mehr oder weniger seiner eigenen Neigung und Ansicht überlassen blieb, kam denn auch naturgemäß manche Verirrung vor. Das christliche Element wurde nicht immer gehörig gewürdigt und oft jüdisches ohne die nöthige Läuterung und Vergeistigung durch das Christenthum in seiner rohen, ursprünglichen Gestalt verwerthet. Diese geistigen Bewegungen mit ihrem Ringen nach freier, religiöser Erkenntniß und ihrem noch aus dem Judenthum stammenden Befangensein im Dienste des Buchstabens haben ihren schriftlichen Ausdruck gefunden in der sogenannten judenchristlichen Literatur.

2. Es gehört nun nicht zu unserer Aufgabe, eine Analyse jener Kämpfe vorzunehmen, und darum können wir uns auch der Mühe überheben, die Schriftwerke jenes ziemlich umfangreichen Gebietes an dieser Stelle zu besprechen. Nur die Ueberbleibsel des Judenthums aus der Zeit Christi erregen hier unsere Aufmerksamkeit, und darum kömmt es für uns zunächst auf die Schriftwerke

an, in welchen wir derartige Reste in möglichster Reinheit vorzufinden meinen. Unter diesen nimmt der Zeit nach die erste Stelle ein das griechische Apokryphon, „die Testamente der zwölf Patriarchen" betitelt. In dieser Schrift werden die Belehrungen und Ermahnungen mitgetheilt, welche vor ihrem Tode die zwölf Söhne Jakob's ihren Kindern gaben, weßhalb sie denn auch den Namen „Testamente der zwölf Patriarchen" führt. Unter Zugrundelegung dieser Fiktion hat der Verfasser die Lebensschicksale der Genannten theils nach der biblischen Erzählung, theils abweichend nach der spätern jüdischen Tradition dargestellt und zugleich in der fingirten Form von Prophezeiungen die zukünftigen Ereignisse aus der Geschichte des jüdischen Volkes, zumal das Erscheinen des Messias beschrieben.

Unsere Schrift hat das eigenthümliche Schicksal so vieler alttestamentlicher Apokryphen, unterzugehen und erst in der neuesten Zeit wieder entdeckt zu werden, nicht getheilt. Sie ist stets gekannt und beachtet gewesen von dem Zeitpunkte ihrer Entstehung an [249]. Nur hat sie im Verhältnisse zu der reichen kritischen Literatur unseres Jahrhunderts sich doch noch immer über eine allzu große Vernachlässigung zu beklagen. Ein fester, willkürlichen Vermuthungen enthobener Text existirt von unserer Schrift noch nicht. Es ist dies um so mehr zu bedauern, als selbst bei Stellen, welche für die Beurtheilung des Buches entscheidend sind, die kritische Zuverlässigkeit mangelt, und dadurch dem Schwanken und Zweifeln Raum gegeben wird. Dagegen aber haben die Bearbeitungen des Buches aus unserer Zeit das Verdienst, nach allen Seiten hin wenigstens die Besprechung über seine Richtung und Tendenz angeregt zu haben, Fragen, deren Bedeutung in früherer Zeit nicht gehörig gewürdigt wurde.

3. Zuerst hat Grabe die Schrift in dieser Beziehung nähern

---

[249] Im Abendlande wurde sie allerdings erst im 13. Jahrh. verbreitet. Man hatte sie von Athen herübergebracht. Vgl. *Vorstman* Disquis. de testam. XII patriarch. origine et pretio. Roterod. 1857, p. 3. Sie ist abgedruckt bei *Grabe* Spicil. Patr. tom. I. und bei *Fabricius* Cod. pseudepigr. V. T.

Erörterungen unterworfen, aber nicht mit glücklichem Erfolge. Er ist von der irrigen Annahme ausgegangen, das Buch sei auf jüdischem Boden erwachsen und in hebräischer Sprache abgefaßt gewesen. Mit den kanonischen Büchern des A. T. in Alexandrien in's Griechische übersetzt, habe es dann später Interpolationen von christlicher Hand erlitten[250]. Hiergegen ist bereits mehrfach bemerkt worden, daß schon der Titel der Schrift *διαθῆκαι* auf eine griechische Abfassung hinweise, indem der hebräische בְּרָכוֹת oder עֵדוֹת, und dies in der Uebersetzung *εὐλογίαι* oder *μαρτύρια* würde gelautet haben. Wir fügen bei, daß *διαθῆκαι* in dem Sinne von Testamente, in welchem es selbstverständlich hier genommen werden muß, nach dem Sprachgebrauch der griechischen Bibelübersetzung ganz ungewöhnlich wäre. Dazu kommen Wortspiele, welche nur bei der Annahme griechischer Abfassung erklärbar sind, wie *λιμός* und *λοιμός*, *ἀφαίρεσις* und *ἀναίρεσις*[251], *ἐν τάξει* und *ἄτακτον*[252], und gleich nachher *τάξις* und *ἀταξία*[253]. Die unrichtige Herleitung des Bergnamens Aspis von *ἀσπίς*, Schild[254], konnte auch nur Jemandem aus der Feder fließen, der griechisch schrieb. Die Darstellung des Verhältnisses des *θύμος* zu der *ψυχή* und dem *σῶμα*[255] schließt den Gebrauch der für philosophische Untersuchungen solchen Inhalts völlig unbrauchbaren hebräischen Sprache aus. Ueberhaupt enthält unsere Schrift viele griechisch-philosophische Ausdrücke, die sich in's Hebräische nicht wohl übertragen ließen, wie *αἴσθησις*, *φύσις*, *διαβούλιον*, *συμβουλεύειν τινί*, *ζημία* für „Gemüthsbewegung" u. a. Alles dies, wie auch die, an vielen Stellen wenigstens, stark hervortretende griechische Färbung des Stils

---

[250] Spicileg. Patr. I, 134. Schon Vorstman l. c. p. 6 sagt, Grabe sei seiner eigenen Ansicht nicht gefolgt, da er das B. unter die häretischen Schriften des ersten christlichen Jahrhunderts gesetzt habe. Es scheint dies jedoch nur mit Rücksicht auf die vermeintlichen Interpolationen geschehen zu sein, welche freilich den Hauptinhalt des B. ausmachen.

[251] Test. Jud. n. 23.

[252] Test. Nephth. n. 2.

[253] Ibid. n. 3.

[254] Test. Levi n. 6.

[255] Test. Dan. n. 3.

zwingt uns zu der Annahme, daß die Schrift ursprünglich griechisch verfaßt ward[256].

4. Hiermit ist nun natürlich die Entstehung derselben in christlichen Kreisen noch nicht erwiesen. Die unverkennbar christlichen Reminiscenzen könnten später, wie Grabe wirklich meint, eingefügt worden sein. Aber dieser Ansicht steht der Umstand entgegen, daß nicht hier und da zwischen ganz fremdartigen Gedanken christliche Elemente sich geltend machen und leicht von ihrem Hintergrunde abzuheben sind; vielmehr gibt der wesentliche Inhalt des Buches sich als christlich zu erkennen. Wollten wir alles Christliche aus demselben entfernen, so würden unzusammenhängende Fragmente ohne Einheit und ohne erkennbare Tendenz übrig bleiben. So sehr herrscht die christliche Anschauung in dem Buche nicht allein vor, sondern gibt dem Ganzen erst Farbe und Gestalt. Dies wird denn auch heutzutage allgemein anerkannt, und hat man ebenfalls ziemlich übereinstimmend die Tendenz des Buches dahin bestimmt, daß durch dasselbe die von Bedrängnissen bestürmten Juden zur Annahme des Christenthums sollten veranlaßt werden[257].

5. Aber auch so sind noch verschiedene Fragen offen gelassen, vorzüglich die über die Zeit und das Land der Entstehung. Wir beginnen mit letzterer. Nitzsch[258] hat ohne Weiteres die Abfassung des Buches nach Alexandrien verlegt, weil man dort gewohnt gewesen sei, biblische Stoffe in griechischer Sprache zu behandeln. Auch will er Anklänge an die dort ausgebildete Philosophie in dem Buche entdeckt haben. Diese Schlußfolgerung ist jedoch übereilt. Denn auch in Palästina wurde die griechische Sprache zur Zeit Christi zur Abfassung von Schriftwerken verwendet, wofür die neutestamentliche Literatur, die Bücher des Flavius Josephus und das vierte Maccabäerbuch lebendige Zeugnisse sind. Deßgleichen finden wir auch in eben diesen Werken den Einfluß griechischer Schulbildung vor. Hingegen kann

---

[256] Vgl. hierüber auch *C. J. Nitzsch* De test. XII patr. Witemb. 1810, p. 16, *Vorstman* l. c. p. 8 sqq.

[257] So auch Kayser in den Beiträgen zu den theol. Wissenschaften Jena 1851, III, 109, *Vorstman* p. 29.

[258] L. c. p. 22 sqq.

ausschließlich alexandrinisches Element in unserm Buche nicht nachgewiesen werden. Und so müssen wir denn gerade aus dem Mangel der bekannten mystisch-allegorischen Behandlungsweise alttestamentlicher Stoffe den Schluß ziehen, daß die Schrift jedenfalls in Aegypten nicht entstand. Denn während einerseits das reichste Material für das Allegorisiren nach alexandrinischer Methode in dem behandelten Thema sich darbot, herrscht andererseits eine so nüchterne, historische und reale Anschauung bei der Bearbeitung vor, daß wir nothwendig zu dem Ergebnisse gelangen, der Verfasser könne kein Alexandriner gewesen sein. Bei dieser Erkenntniß bietet sich denn als die naturgemäßeste Annahme jene dar, daß die Schrift im Mutterlande des Judenthums entstand. Sie wird bestätigt durch die Tendenz des Werkes, die Juden dem Christenthume zuzuführen, indem eine solche Absicht am ehesten im jüdischen Lande sowohl aufkommen konnte, als Erfolg versprach. Auch mußte wohl die in der Gestalt einer Prophetie gemachte Hinweisung auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels [259] gerade auf palästinensische Leser berechnet sein.

6. Was die Frage nach der Zeit der Entstehung des Buches betrifft, so ist dieselbe durch die zuletzt erwähnten Stellen wenigstens annähernd schon beantwortet. Die Schrift ist nicht vor 70 n. Ch. entstanden. Andererseits wird sie schon von Tertullian und Origenes angeführt [260], und muß darum ihre Abfassung jedenfalls noch in's erste christliche Jahrhundert versetzt werden. Genauer noch hat Wieseler [261] die Abfassungszeit aus Test. Levi c. 17 berechnen wollen, wo von der Rückkehr der Israeliten in ihr verödetes Land während der fünften Woche des siebenten Jubiläums die Rede ist. Die Jubiläen bestimmt nämlich Wieseler als einen Zeitraum von hundert Jahren, und die Wochen faßt er als Decennien auf. So soll denn durch jene Angabe gesagt sein, daß 50 Jahre nach der Zerstörung der Stadt die Heimkehr Israels

---

[259] Test. Levi n. 10. 15 sq.

[260] *Tert.* adv. Marc. V, 1, Scorp. c. 13; *Orig.* hom. 15 in Jos.

[261] Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel. Göttingen 1839, S. 229.

erfolgen werde. Da dies Ereigniß bei der Abfassung des Buches jedenfalls noch in der Zukunft lag, so meint Wieseler, es müsse die Schrift vor 120 n. Ch. entstanden sein. Wir wollen nun an dieser Stelle über die mehr als fragliche Deutung der Jubiläen und der Jahrwochen nicht streiten; denn was schon allein die ganze Beweisführung unhaltbar macht, ist der Umstand, daß von der Zerstörung der Stadt unter Titus in dem angeführten Passus nicht gesprochen wird. Erst nach der Wiederherstellung des Tempels in der fünften Woche des letzten Jubiläums folgt die gottloseste Schändung des Heiligthums durch götzendienerische und sittlich versunkene Priester in der 7. Woche, und nach der Sühnung aller blasphemischen Frevel erweckt Gott den neuen Priester, der die Fülle der Offenbarung bringt. Man mag also über die Dauer der Jubiläen und der Wochen denken, wie man will, jedenfalls kann an der genannten Stelle von Ereignissen aus der christlichen Zeit nicht die Rede sein.

Bestimmte Anhaltspunkte sind nun sonst in unserm Buche nicht entdeckt worden, nach denen man dessen Abfassungszeit genauer festzustellen im Stande wäre. Nur allgemeinere Gesichtspunkte hat man zu diesem Zwecke hervorgehoben. So meint Vorstman[262], die Milde, mit welcher mehre Male, wie Test. Levi n. 8 und Benj. n. 9 über die Heiden gesprochen werde, weise schon auf eine etwas spätere Zeit hin. Noch bestimmter Kayser: die dogmatische Färbung lasse auf das zweite Drittel des zweiten Jahrhunderts schließen[263]. Solche Aeußerungen beruhen zum großen Theil auf einer sehr willkürlichen und einseitigen Beurtheilung der Anfänge des Christenthums. Es läuft dabei die Auffassung mit unter, als wäre von Decennium zu Decennium eine gewisse Parole ausgegeben worden, und hätten sich genau gesonderte Heerlager im Schooße der jungen christlichen Kirche gebildet, um wie aus Einem Munde zu sprechen. Von der Annahme genau abgegrenzter periodischer Entwicklungen aus wird dann auf die Entstehungszeit der literarischen Erzeugnisse geschlossen mit einer Sicherheit, als seien die Auffassungen des Christenthums bis zu den detaillirtesten Ideen herab wie Passatwinde zu bestimmten Zeiten über bestimmte Striche

---

262 p. 18.

263 A. a. O. S. 140.

hin durch die Geister gegangen. Selbst aus den feinsten Unterschieden macht man Folgerungen für die Annahme verschiedener Richtungen, wie man die Confessionen des Protestantismus nach ihren symbolischen Büchern beurtheilt. Es wird nicht bedacht, daß weder das Christenthum noch dessen systematische Auffassung das Ergebniß literarischer Zänkereien ist; daß die noch vorhandene dürftige Literatur der ersten christlichen Zeiten uns nur ein sehr unvollständiges Bild der geistigen Bewegungen in der entstehenden Kirche bietet. Man setzt darum ganzen vermeintlichen Parteien auf die Rechnung, was bloß aus der Individualität des Einzelnen floß. Nur auf Grund solcher durchaus verfehlter Anschauungen kann man nach der „dogmatischen Färbung" unserer Schrift das eine oder andere Decennium des zweiten Jahrhunderts derselben als Entstehungszeit anzuweisen wagen.

Ein viel näher liegendes Kriterium zur Beurtheilung der Abfassungszeit des Buches hat man, wie es scheint, immer übersehen. Wir meinen ein solches, welches seiner Natur nach bei Weitem enger mit der Zeitfolge verknüpft ist, als irgend eine dogmatische Eigenheit es sein kann, — ein historisches. Von der Zerstörung Jerusalems unter Titus ist in unserer Schrift die Rede. Die Rückkehr der Juden in ihr Heimathland, mit welcher sich dann deren Bekehrung zum Christenthum verbinden solle, wird in Aussicht gestellt. Schon dieser Gedanke dürfte wohl schwerlich in der Seele des Verfassers entstanden sein, wenn der letzte große Kampf bereits vorüber gewesen wäre, der mit der völligen Auflösung des jüdischen Staates und der Umwandlung der jüdischen Hauptstadt in eine heidnische Colonie geendet hat. Bis auf Hadrian war in dem Fortbestande einer elenden Ruine von dem ehemals mächtigen Zion doch noch immer ein Schimmer von Hoffnung übrig, daß einst der Glanz des jüdischen Namens an h. Stätte sich erneuen werde. Aber wie konnte an eine Herstellung des israelitischen Staatslebens da noch gedacht werden, als die Juden so wenig einen gemeinsamen Mittelpunkt, einen häuslichen Heerd für ihre Nation mehr besaßen, wie zu unserer Zeit, ja als sie nicht einmal die Stätte ihres verwüsteten Heiligthums mehr betreten durften, an welcher sie heutzutage ihre Klagelieder ertönen lassen? Sodann findet sich auch

in dem ganzen Buche nicht die leiseste Hinweisung auf die letzten Kämpfe unter Hadrian, welche doch weder an innerer Bedeutung noch an Härte und Unmenschlichkeit jenen unter Vespasian und Titus nachgestanden haben. Das Alles läßt uns schließen, daß in der Zeit, welche zwischen der Zerstörung Jerusalems und der völligen Aufhebung des jüdischen Staatslebens verfloß, unsere Schrift abgefaßt worden sei, also in den letzten Decennien des ersten, oder in den ersten des zweiten Jahrhunderts [264].

7. Es übrigt noch, die Frage nach der Integrität des Buches zu besprechen. Aus einem doppelten Grunde können wir diese Frage nicht bei Seite lassen. Einmal nämlich wird durch ihre Beantwortung das oben abgegebene Urtheil über Grabe's Annahme christlicher Interpolationen in unserer Schrift bestätigt, und außerdem die Meinung anderer Kritiker gewürdigt, welche die Testamente zu einer sehr einseitigen Tendenzschrift haben machen wollen. So viel bisheran die Handschriften verglichen wurden, zeigen sich allerdings manche für den Sinn nicht unerhebliche Varianten, aber diese betreffen doch meist nur einzelne Worte [265], und nur Ein Fall ist uns bekannt geworden, in welchem ein längerer Passus sinnverändernde Unterschiede darbietet [266]. Diese Differenzen haben Kayser [267] die willkommene Veranlassung dargeboten, nicht allein diejenigen Stellen als unächt zu verwerfen, in deren Zusammenhang jene Varianten sich finden, sondern auch alle andern für spätere Interpolationen auszugeben, welche ähnlichen Inhalts sind. In Folge dessen wird dann geradezu behauptet, die Christologie unserer Schrift sei recht eigentlich ebionitisch, und Alles, was von der Gottheit

---

[264] Von Dillmann in Herzog's Realencykl. XII, 315 wird sie in den Anfang des zweiten Jahrhunderts versetzt, ohne daß jedoch Gründe für diese Annahme entwickelt würden.

[265] So fehlt nach Grabe in einem cod. *ὡς ἄνθρωπος* in Test. Sim. n. 6, ein Zusatz, durch welchen die an jener Stelle geweissagte Theophanie als Incarnation charakterisirt wird.

[266] Die Differenz gipfelt in den Worten: *καὶ ὄψεσθε θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου* (Test. Zabul. n. 9), welche im cod. Oxon. durch andere ersetzt sind.

[267] A. a. O. S. 113 ff. Fast vollständig ist in seine Fußstapfen eingetreten *Vorstman* p. 69 sqq.

Christi rede, später beigefügt. Auf diese Weise hängt auch hier wieder die Beurtheilung des Buches selbst mit der Frage über die Integrität zusammen.

Gegen Grabe braucht nun außer dem bereits Gesagten nur noch bemerkt zu werden, daß zu seiner Annahme die handschriftlichen Zeugnisse keinerlei Begründung darbieten. Alles, was christliche Elemente enthält, als spätere Interpolation aus der Schrift entfernen zu wollen, erweist sich von dieser Seite her als bloße Hypothese. Und die Unhaltbarkeit dieser Hypothese ist bereits oben aus innern Gründen nachgewiesen worden.

Mit den Behauptungen Kaysers und Vorstman's verhält es sich nicht viel anders. Es mag ihnen sogar zugegeben werden, daß diejenigen Stellen spätere Einschiebsel seien, an welchen die Leseart schwankt, und an denen die Incarnation, wie jene glauben, mit gar zu klaren Worten gelehrt wird. Aber das verleiht doch gewiß dem Kritiker kein Recht, den Stab über andere ähnliche Stellen zu brechen, und zwar auch über solche, von denen Kayser selbst eingesteht, daß im Contexte zur Tilgung derselben nicht allein keine Nöthigung vorliege, sondern sogar, daß die gestrichenen Worte nicht so leicht aus dem Zusammenhange loszutrennen seien[268]. Ein solches Verfahren kennzeichnet sich selbst als eine Art kritischer Rohheit. Die Frage über die Integrität, welche zumal bei einem Schriftwerke von so unbekannter Entstehung doch zuletzt nach äußern Zeugnissen und nicht nach vermeintlichen innern Gründen, d. h. hier nach vorgefaßten Meinungen, zu entscheiden ist, wird also folgender Maßen zu beantworten sein: Nur bei wenigen Stellen ist die Leseart zweifelhaft, und berührt dieses Schwanken den Sinn; diese Stellen mögen darum etwa spätere Interpolationen enthalten.

---

[268] A. a. O. S. 116. Wird so auf der einen Seite kein Gewaltstreich gescheut, nur um das Ziel zu erreichen, so geht andererseits Kayser wieder von dem eigenen Grundsatze ab, wenn es seiner Tendenz förderlich erscheint. Test. Benj. n. 9 wird μονογενοῦς προφήτου von ihm gelesen, obgleich letzteres Wort bloß im cod. Oxon. beigefügt ist und schon von Fabricius gestrichen wurde. In jener Form soll nämlich die Stelle einen Grundgedanken der ebionitischen Sekte enthalten.

Im Uebrigen stammt die Schrift, wie sie uns vorliegt, von Einer Hand.

8. Schließen wir diese Untersuchung mit einer genauern Charakteristik des Buches. Im Allgemeinen haben wir bereits erkannt, daß es judenchristliche Tendenz verfolge. Es fragt sich, ob man nicht noch genauer seine religiöse Richtung bestimmen könne. Kayser hat, wie wir eben vernahmen, es dem Ebionitismus zugewiesen. Die ebionitische Christologie will er an mehrern Stellen ausgesprochen finden [269]. Aber wenn es da heißt, der Herr werde endlich Israel erlösen kommen in seiner Barmherzigkeit [270], oder ein Mann werde das Gesetz erneuen in der Kraft des Allerhöchsten, so ist weder durch die erstere Aussage die persönliche Ankunft Gottes auf Erden ausgeschlossen, noch wird durch die letztere die wesenhafte göttliche Natur des Verheißenen in Abrede gestellt. Am ersten könnte man da Ebionitismus ausgesprochen finden, wo von der Taufe Christi im Jordan die Rede ist. Im Testamente des Levi heißt es nämlich (n. 18), es werde bei der Taufe die Heiligung [271] über den neuen Priester herabsteigen „mit der väterlichen Stimme wie von Abraham", und ähnlich im Testamente Juda's (n. 24), die Himmel würden sich über dem Manne aus seinem (Juda's) Saamen öffnen und den Geist, den Segen des h. Vaters über ihn

---

[269] S. 113 nennt er Nephth. n. 4, Levi n. 16. 18, Jud. n. 24.

[270] Nephth. n. 4: *ἄχρι τοῦ ἐλθεῖν τὸ σπλάγχνον κυρίου, ἄνθρωπος ποιῶν δικαιοσύνην καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς πάντας τοὺς μακρὰν καὶ τοὺς ἐγγύς.* — *σπλάγχνον* ist bei Fabricius durch misericordia wiedergegeben, während *Bretschneider* Lex. ad N. T. sub h. v. es mit *ἀγαπητός* gleichbedeutend nimmt und es darum für die Benennung des Messias hält. Die Worte von *ἄνθρωπος* ab werden von *Vorstman* p. 70 als interpolirt bezeichnet wegen der regellosen Construktion. Aber ein solcher nomin. absol. zumal in Verbindung mit einem Particip ist in der spätern verdorbenen Gräcität etwas ganz Gewöhnliches. Hiernach könnte jene Stelle auch noch den Sinn enthalten, es werde der Geliebte des Herrn, der Messias, als Mensch auf Erden erscheinen. So wäre sie den ebionitischen Anschauungen geradezu entgegengesetzt.

[271] Ohne Grund conjicirt *Vorstman* p. 69 für *ἁγίασμα* an dieser Stelle *πνεῦμα ἅγιον*. Letzteres würde dem Verf. natürlich noch weniger des Ebionitismus verdächtig machen, als Ersteres.

ausgießen[272]. Diese Aeußerungen könnten allerdings ebionitischen Inhalts sein, insofern als mit ihnen der Gedanke sich verbinden ließe, es sei durch jene Heiligung oder durch den Geist des Segens der Messias, von gewöhnlich menschlicher Herkunft, bei der Taufe erst mit einer höhern Würde umkleidet worden. Aber Niemand wird leugnen können, daß möglicher Weise der Verfasser an jenen Stellen bloß die Inauguration des Messias habe darstellen wollen. Dann wäre ihm nur in der Wahl der Ausdrücke eine Ungenauigkeit, eine Accommodation nicht sowohl an ebionitische, als vielmehr, wie wir später sehen werden, an rein jüdische Anschauungen jener Zeit in etwa Schuld zu geben. An der letztern Stelle wird wenige Zeilen weiter der auf jene Weise mit dem Segen des Vaters überströmte Mensch „Sprosse Gottes des Allerhöchsten, Lebensquelle für alles Fleisch" genannt[273], Benennungen, die nichts weniger als ebionitisch sind.

Aber auch abgesehen von der christologischen Lehre soll der Verfasser sich ebionitisch äußern. Dies behauptet Kayser mit Bezug auf das Testament Dan's, in welchem (n. 6) der Messias der Engel des Friedens genannt wird. Ob dann auch wohl der Uebersetzer des Propheten Isaias Ebionit gewesen ist, da er vom Messias als dem Engel des großen Rathes spricht?[274] Im Testamente Levi's (n. 8) soll nach ebionitischer Weise der Messias mit Moyses auf eine Linie gestellt sein. Aber da wird nur von Moyses, Aaron und dem Messias als den drei hervorragendsten Organen der Offenbarung gehandelt, und noch dazu gesagt, daß dem Messias ein neuer Name gegeben werde, und er ein neues Priesterthum zu begründen bestimmt sei. Durch diese Bemerkungen wird doch ein wesentlicher, zwischen ihm und jenem Brüderpaar bestehender

---

[272] ἐκχέαι πνεῦμα, εὐλογίαν πατρὸς ἁγίου. Sollte das nicht verschrieben sein etwa für: πνεῦμα εὐλογίας πατρὸς ἅγιον? Bald nachher heißt es, der Messias werde dann seinerseits das πνεῦμα χάριτος über die Seinen ausgießen. Dem Sinne nach kömmt beides auf Eins hinaus.

[273] οὗτος ὁ βλαστὸς θεοῦ ὑψίστου καὶ αὕτη ἡ πηγὴ εἰς ζωὴν πάσης σαρκός.

[274] Vgl. LXX zu Is. 9, 6.

Unterschied sattsam hervorgehoben. Wollte man ferner auch mit Kayser im Testamente Benjamin's (n. 9) die sehr fragliche Variante μονογενοῦς προφήτου beibehalten, so liegt in diesen Worten doch nicht die Anschauung ausgesprochen, daß Ein prophetischer Geist der Reihe nach durch alle Gottesgesandten und zuletzt durch den Messias ebenso wie durch Abraham und Moyses geredet habe. Denn das Heil κατ' ἐξοχήν soll durch jenen μονογενὴς (προφήτης?) vermittelt werden. Es kann dieser also nicht der Repräsentant der offenbarenden Kraft, sondern nur das Organ der Offenbarung, der Messias selbst sein. Der Zusatz μονογενής erinnert allerdings bei dieser Auffassung an Stellen, wie Joh. 1, 14 u. A., die nichts weniger als ebionitisch sind.

Sonderbarer noch sucht Kayser andere Stellen zur Begründung seiner Ansicht zu verwerthen. Im Testamente Levi's (n. 17) soll Moyses geradezu als der zukünftige Messias verheißen sein; und doch ist einerseits von Moyses ausdrücklich nicht die Rede, und wird andererseits der Messias eben wieder als der neue Priester angekündigt. Auch muß der im Testamente Levi's (n. 9) beschriebene Cultus speziell ebionitische Elemente enthalten. Von den Agapen, welche bei den Ebioniten mit Waschungen verbunden waren, wird nun hier gar nicht gesprochen, sondern nur von Opfern, von dem bei diesen verwendeten Salze und von Bädern. Alles dies aber ist nicht speziell ebionitisch, sondern allgemein jüdisch, und erscheint diese Stelle besonders lehrreich dadurch, daß wir aus ihr ersehen, wie selbst nach der Zerstörung Jerusalems auf dem Gebiete judenchristlicher Anschauungen noch manches Stück Judenthum sich erhalten hat. Daß in demselben Testamente Levi's (n. 8. 18) und in dem Ruben's (n. 6) der Messias als fürbittender Hoherpriester eingeführt wird, ist so wenig ebionitisch, als auch der Hebräerbrief der ebionitischen Richtung angehört. Auch die Warnung vor dem Weingenusse (Test. Jud. n. 16), der aber keineswegs verboten, sondern ausdrücklich erlaubt wird, die Verachtung grobsinnlicher Lust selbst in dem ehelichen Verhältnisse (Test. Issach. n. 2) und die Verehrung der Armuth sollen den ebionitischen Standpunkt des Verfassers verrathen. Alles dieses aber enthält lediglich den christlichen Gedanken von der Entsagung und der Veredlung irdischer Genüsse.

Im Test. Jud. 25, worauf sich auch Kayser beruft, werden sogar Gegensätze einander gegenübergestellt, welche lebhaft an die sogenannten acht Seligkeiten der Bergpredigt erinnern.

Während so Kayser's Annahme nur in Willkürlichkeiten kritischer und exegetischer Kunstgriffe begründet ist, gibt sich die Schrift selbst deutlich genug als das Werk eines Nichtebioniten zu erkennen. Zunächst sind in dieser Hinsicht schon die Stellen hervorzuheben, an denen vom Messias als *θεὸς καὶ ἄνθρωπος* die Rede ist. Wir übergehen alle aus innern oder äußern Gründen zu Zweifel berechtigende Stellen; müssen aber dann noch einige von Kayser und Vorstman verworfene, wir glauben mit gutem Rechte, für uns in Anspruch nehmen. So heißt es Test. Sim. n. 6 fin., der Patriarch wolle, beim Erscheinen des Messias von den Todten auferstehend, den Allerhöchsten segnen wegen der Wunderwerke, daß Gott einen Körper angenommen und, mit den Menschen essend, sie erlöst habe [275]. Im Testamente Levi's (n. 4) [276] wird verheißen, der Herr wolle alle Völker heimsuchen in der Erbarmung seines Sohnes in Ewigkeit (*ἐν σπλάγχνοις υἱοῦ αὐτοῦ ἕως αἰῶνος*). Ebendaselbst (n. 5) kündigt der Allerhöchste an, er wolle selbst in Mitten Israels wohnen kommen [277]. Aehnlich wird Aser n. 7 vom Allerhöchsten ausgesagt, er werde die Erde heimsuchen, kommend als ein Mensch und essend und trinkend mit den Menschen und mit Ruhe den Kopf der Schlange zertretend; durch Wasser werde er Israel erretten

[275] Zu dieser Stelle findet sich gar keine Variante. Vorstman (l. c. p. 71) verdächtigt sie mit unverzeihlichem Leichtsinn, z. B. auf den Grund hin, daß es *ἔσωσεν* heiße, während sonst stets in der Form der Weissagung gesprochen werde. Man besehe nur den Zusammenhang, wie wir ihn im Texte wörtlich mitgetheilt haben!

[276] Der Anfang von n. 4 bis zu *εἰσήκουσεν οὖν ὁ ὕψιστος* unterbricht freilich die Rede des Engels an den Patriarchen in lästiger Weise und mag darum zu berechtigtem Zweifel an seiner Aechtheit Anlaß bieten, aber da hätte man doch die später folgenden, im Texte angegebenen Worte nicht übersehen sollen.

[277] Bei *Vorstman* p. 73 wird die Stelle bloß verworfen, weil sonst von Gott und dem Messias als von Zweien die Rede sei, — als ob dieses Verwerfungsurtheil nicht eine versteckte petitio principii enthielte! Aehnlich ergeht es der gleichlautenden Stelle Test. Nephth. n. 8.

und alle Völker[278]. Der König der Himmel soll nach dem Testamente Benjamin's (n. 10) auf Erden erscheinen in Menschengestalt, Gott soll kommen im Fleische[279]. Hinwiederum wird nach Test. Sim. 7 der Herr den Messias erwecken aus dem Stamme Levi's als Hohenpriester, aus dem Stamme Juda's als König, als Gott und Mensch[280].

Wir brauchen diese Stellen nur hervorzuheben, so ist der Beweis schon hinreichend geliefert, daß die Schrift einen Ebioniten nicht zum Verfasser habe. Dazu kömmt noch die Lehre von der übernatürlichen, jungfräulichen Geburt des Messias im Testamente Joseph's (n. 19), eine Stelle, welche, wie schon Vorstman[281] erkannte, nur durch die Tendenz Kaysers[282], nicht aber durch kritische Gründe verdächtigt werden konnte. Bekanntlich war die Läugnung jener Lehre einer der Hauptsätze des ebionitischen Systems.

Nitzsch[283] hat in unserm Buche Spuren essenischer Irrlehren entdecken wollen. Unter den von ihm genannten Stellen enthalten aber nur drei einige Verwandtschaft mit essenischer Doktrin[284]; jedoch auch diese nur insoweit, als die sittlichen Anforderungen des Essenismus mit denen des Christenthums übereinstimmen. An der ersten Stelle wird die Tugend der Barmherzigkeit gerühmt, an der zweiten Vermeidung des Wein- und Fleischgenusses als Bußwerk

---

[278] Die dann folgenden Worte *θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος* fehlen wieder im cod. Oxon. Wir dürfen diese darum nicht urgiren, aber auch nicht, weil sie fehlen, die ganze Stelle als unächt verwerfen.

[279] Kayser a. a. O. S. 116 will die an verschiedenen Stellen jenes § stehenden Worte: *τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα ἐν μορφῇ ἀνθρώπου* (das folgende *ταπεινώσεως* steht handschriftlich nicht fest), — *θεὸν ἐν σαρκί*, — *ἐπὶ γῆς φανέντι* einzeln streichen, oder den ganzen Passus überhaupt; freilich ohne allen Grund. Wenn *Vorstman* p. 74 die von dem gewöhnlichen Gebrauche abweichende Construktion des *πιστεύειν* als Grund beibringt, so kann dies nur als gesuchter Vorwand gelten.

[280] Vorstman (l. c. p. 75) selbst erkennt an, daß man die Worte *θεὸν καὶ ἄνθρωπον* nicht streichen könne, ohne die Construktion zu verderben.

[281] L. c. p. 77. [282] A. a. O. S. 124.

[283] De test. XII patriarch. p. 28.

[284] Test. Zab. n. 5, Rub. n. 1, Issach. n. 2.

bezeichnet [285], an der letzten endlich eheliche Treue, Mäßigung im Weingenusse, Genügsamkeit, Ehrlichkeit, Wahrheitsliebe, Mitgefühl, Barmherzigkeit, Liebe zu Gott und dem Nächsten als Inbegriff sittlicher Vollkommenheit und Gottgefälligkeit dargestellt. Es ist dies Alles so wenig spezifisch essenisch, daß in manchen Punkten sogar die christliche Milderung des bei den Essenern über das richtige Maß hinaus verschärften Tugendbegriffes sich klar zu erkennen gibt. Dennoch finden sich auch nicht die leisesten Spuren von Essenismus in unserm Buche vor.

Wir müssen darum bei der früher ausgesprochenen, allgemeinen Behauptung bleiben, daß die Schrift auf judenchristlichem Standpunkt stehe. Und nur darüber könnte man noch im Zweifel sein, ob ein Judenthum in ihr sich offenbare, welches, wenn nicht in völlig, dann doch in beinahe sektiererischer Hartnäckigkeit an jüdischen Vorurtheilen festhielt und sich den höhern, geistigern Anschauungen, wie sie zumal vom Apostel Paulus stark betont wurden, widersetzte. Freilich kommen, wie wir bereits fanden, Aeußerungen in dem Buche vor, welche nur die innigste Anhänglichkeit an die jüdische Nationalität einzugeben vermochte. Wir erinnern beispielsweise an die Hoffnung, daß die zerstreuten Israeliten wieder nach Jerusalem würden zurückgeführt werden, um dann auf der religiösen Grundlage des Christenthums eine neue, ewig währende Periode irdischer Herrschaft zu beginnen [286]. Daneben wird aber auch zu wiederholtem Male vorherverkündigt, daß alle Völker an dem Segen des Messias Theil haben sollten [287]; Beweis genug, daß der Verfasser nicht zu jenen Judaisten gehörte, die in Paulus einen so unermüdlichen und so siegreichen Bekämpfer fanden. Am meisten aber geht dies hervor aus einer ohne allen Grund bestrittenen Stelle im Testamente Benjamin's (n. 11), welche eine begeisterte Lobrede auf Paulus enthält. Von dem Völkerapostel wird dort gesprochen als einem besonderen Lieblinge Gottes, der das Licht

---

[285] Schon Fabricius (Cod. apoc. V. T. p. 521) macht auf die ganz ähnliche Stelle bei Dan. 10, 3 aufmerksam, in welcher doch gewiß Niemand Essenismus entdecken wird.

[286] Test. Levi n. 17.

[287] Test. Jud. n. 24 u. A.

der Erkenntniß zu den Heiden zu bringen bestimmt sei, dessen Name zum Liede werden solle im Munde Aller[288]. Indessen darf man keineswegs mit Ritschl[289] aus dieser Stelle zu viel schließen wollen. Es folgt nicht aus jenen Worten, daß der Verfasser den judenchristlichen Standpunkt so völlig verlassen habe, wie das in der paulinischen Richtung lag. Zu viel jüdisches Element findet sich noch in unserm Buche, als daß dessen Verfasser so reine und richtige Anschauungen vom Christenthume und dessen Verhältniß zur jüdischen Offenbarung hätte haben können, wie sie von Paulus schriftlich und mündlich vorgetragen wurden. Es wird mitunter etwas verächtlich von den Heiden gesprochen, und geradezu der Untergang der heidnischen Völker mit harten Worten vorherverkündet[290]. Das Alles spricht gegen Ritschl's Annahme[291]. Dieselbe ist auch wieder aus der irrthümlichen Voraussetzung hervorgegangen, im Christenthume hätten sich streng gesonderte Parteien schroff einander gegenüber gestanden: ein Lobredner des Apostels Paulus müsse um jeden Preis „ein Pauliner" gewesen sein. Vielmehr haben wir nach den beiderseitig beigebrachten Stellen uns den Verfasser als einen Mann zu denken, der im Allgemeinen die richtige Auffassung von der christlichen Religion besaß und eben darum auch des größten unter den Aposteln mit glänzenden Lobsprüchen gedenkt, der aber

---

[288] Bei Kayser a. a. O. S. 138 mußte diese Stelle natürlich wieder unächt werden, weil ein Ebionite so nicht sprechen konnte. Vgl. dagegen *Vorstman* l. c. p. 34 sqq., der trotz seiner Nachgiebigkeit gegen jenen doch nicht umhin kann, hier von ihm abzugehen.

[289] Die Entstehung der altkath. Kirche 1. Aufl. S. 322. In der 2. Aufl., S. 177, findet er in dieser Stelle eine Bestätigung für seine Annahme, ein Nazaräer habe unsere Schrift verfaßt, weil diese nach dem Zeugnisse des Hieronymus den Beruf Pauli als Heidenapostel rückhaltlos anerkannt hätten (S. 153). Dieser Schluß ist in sofern nicht zutreffend, als auch ein Judenchrist, der nicht gerade zu jener Sekte gehörte, die gleiche Achtung gegen den Apostel Paulus haben konnte.

[290] Test. Jud. n. 11, 16, 17, 19. Sim. n. 6.

[291] Kayser a. a. O. S. 112 f. hat ganz Recht, wenn er unter Hinweisung auf die eben genannten Stellen behauptet, die Schrift könne nicht „paulinisch" sein, — in dem Sinne nämlich, in dem die neuere Wissenschaft vom Urchristenthum dieses Wort zu nehmen beliebt.

als geborener Jude von jüdischen Ideen und Hoffnungen wenigstens insoweit sich nicht frei zu halten vermochte, als dieselben mit dem Wesen des Christenthums noch eben vereinbar zu sein schienen[292].

10. Die Himmelfahrt des Propheten Jsaias.

1. Erst im Jahre 1819 veröffentlichte der um das Buch Henoch verdiente Engländer Laurence den äthiopischen Text einer Schrift mit dem Titel Ergata Isaijas nabi, d. h. Himmelfahrt des Propheten Jsaias, welche sich als das schon von Tertullian und Origenes gekannte Apokryphon gleichen Namens zu erkennen gab[293]. Bis zum 5. Jahrhundert war es bekannt geblieben, und von da ab verschwindet es bis zum eilften. Von dem zweiten Theile der Schrift, der sogenannten Vision, welcher dem Ganzen den Namen gegeben hat, ward eine mit dem äthiopischen Texte nicht ganz übereinstimmende lateinische Uebersetzung zu Venedig im Jahre 1522 gedruckt und von Gieseler[294] neuerdings edirt. Die erste Hälfte, das Martyrium des Propheten enthaltend, blieb verborgen bis zur Auffindung der äthiopischen Uebersetzung der ganzen Schrift.

2. Die Bearbeiter dieses in dogmengeschichtlicher Hinsicht sehr lehrreichen Werkchens haben einstimmig anerkannt, nicht allein daß es viel judenchristliches Material darbiete, sondern auch ziemlich viele Berührungspunkte mit der spätern jüdischen Wissenschaft der Kabbala[295]. Hierdurch ist nun zunächst die Bedeutung der Schrift

---

[292] Schon Corrodi Krit. Gesch. d. Chiliasm. II, 101 ff. hat im Allgemeinen richtig über das Buch geurtheilt.

[293] *Tert.* de patient. c. 14 (ohne eigentliche Anführung), *Orig.* ep. ad Jul. Afric. (ed. de la Rue I, 19 sq.). Schon *Just.* Dial. c. Tryph. c. 120 erwähnt die Sage von dem Zersägen des Jsaias, wie sie auch in unserer Schrift mitgetheilt wird, ohne jedoch auf diese sich zu berufen.

[294] Vetus translat. lat. visionis Isaiae etc. Götting. 1832 (Pfingstprogramm). Fragmente einer andern lateinischen Uebersetzung gab der Cardinal A. Mai heraus in der Nova collect. script. veter. Romae 1828. II, 238 sqq.

[295] Vgl. besonders Movers im Kirchenlex. von Wetzer u. Welte I, 338, Jolowicz die Himmelfahrt u. Vision des Propheten Jesaia. Leipzig 1854, S. 11 ff.

für unsere Aufgabe schon im Allgemeinen in's Klare gebracht. Bei einem Verfasser judenchristlicher Richtung müssen sich jedenfalls noch Reminiscenzen an die jüdische Lehrentwicklung aus der Zeit Christi erhalten haben. Zugleich aber ist bei deren Ermittlung die größte Vorsicht geboten, wenn sich herausstellt, daß der Verfasser nicht allein der Zeit, sondern auch dem Geiste nach die bezeichnete Stufe jüdischer Lehrentwicklung schon hinter sich hatte und von dem Geiste des nun entstehenden Jung-Hebräerthums nicht unberührt geblieben war. In diesem Falle darf auch das exklusiv Jüdische in unserer Schrift nicht sofort zu dem für unsere Zwecke verwendbaren Stoffe gerechnet werden. Anfänge kabbalistischer Weisheit sind nun allerdings in unserm Buche zu finden. So die Lehre von den sieben Himmeln, welche schon in den Testamenten der zwölf Patriarchen bestimmt genug vorgetragen wird, hier aber in größerer, fast talmudischer Ausbildung uns entgegentritt [296]. Dahin gehört die schon sehr sagenhafte Angelologie, nach welcher die einzelnen Himmelskörper ihren Engel besitzen; die Anschauung, daß die Seelen der Auserwählten nach dem Tode, mit glänzenden Gewändern angethan, gegen Himmel steigen, und Anderes mehr. Alles dies, wovon im vorchristlichen Judenthum noch keine Spur nachgewiesen werden kann, was aber in den spätern rabbinischen Schriften nur noch phantastischer und abgeschmackter sich wiederfindet, darf nicht als dem Judenthum der Zeit Christi angehörig betrachtet werden. Es ist mit noch vielem Anderen aus der spätern jüdischen Lehre in die christlich-gnostische Anschauung übergegangen, wie auch umgekehrt diese nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung des Rabbinenthums bleiben konnte.

3. Allerdings würden diese Behauptungen umgestoßen, und der ganze jüdische Lehrgehalt in den für uns brauchbaren Stoff verwandelt, wenn Laurence [297] mit seiner Ansicht über die Abfassungszeit der Schrift im Rechte wäre. Er schließt nämlich aus der Erwähnung des muttermörderischen Königs, der nach unserer Schrift 3 Jahre, 7 Monate und 27 Tage, gegen die Christen wüthend,

---

[296] Vgl. besonders in der Gemara von Babylon Chagiga fol. 12 b.
[297] General remarks p. 156 sqq.

herrschen werde, daß dieselbe unmittelbar nach der Regierung Nero's, des Mörders seiner Mutter Agrippina, der von 64—68 die Christen verfolgte, abgefaßt worden sei. Aber gegen diese Deutung haben sich fast alle übrigen Kritiker einstimmig ausgesprochen [298]. Und allerdings ist die buchstäbliche Auslegung jener Stelle (4, 2 ff.) auch schon durch die nähere Beschreibung der Regierungszeit jenes Herrschers von selbst ausgeschlossen. So wird von dem gottlosen Könige erzählt, daß er Wunderkraft besitze und durch die Ausübung derselben sogar die Meisten der Frommen bethöre; daß er sich selbst an die Stelle Gottes setze und Opfer und Anbetung von der ganzen Welt dargebracht erhalte. Das Alles konnte von dem Nero der Geschichte nicht ausgesagt werden, wohl aber von dem Nero der Apokalyptik [299]. Es ist bekannt, daß die christliche Sage sich des Kaisers Nero, des ersten römischen Herrschers, der die Christen blutig verfolgte, bemächtigte, und daß sie speziell in ihm den künftigen Antichrist erblickte. Man erzählte sich, Nero sei nicht gestorben, sondern nur über die Tiber gegangen, um von dort wieder als der vorausverkündete Antichrist zurückzukehren. Und nun kann nicht verkannt werden, wie wenig man auch darauf hingewiesen hat, daß die Schilderung des gottlosen Treibens jenes Verruchten in unserer Schrift fast vollständig dem 2. Thessalonicherbriefe des Apostels Paulus (2, 1—12) entnommen ist [300]. So viel dürfte darum als

---

[298] Vgl. Gesenius Commentar über Jesaias. Leipzig 1821, I, 51, Gfrörer Jahrhundert des Heils. Stuttgart 1838, I, 68, Lücke Einl. in d. Offenb. Joh. 2. Aufl., S. 285. Was in der schülerhaften Schrift von Jolowicz über unsere Frage geurtheilt ist, läßt sich gar nicht ermitteln; denn während daselbst S. 18 die Zeitbestimmung von Laurence verworfen wird, erscheint sie schon S. 20 als erwiesen.

[299] Die bestimmte Zeitangabe ist, wie schon Gfrörer I, 68 erkannte, Dan. 12, 12 nachgebildet. Bezüglich der 332 Tage, nach welchen die Parusie des Messias eintreffen werde, vermuthet Lücke a. a. O. S. 285, daß es 1332 heißen müsse, und daß diese Zahl nur eine Reduktion der genannten Zeitdauer auf Tage sein solle. Vgl. auch hierüber Gesenius a. a. O.

[300] Daß der Antichrist Nero Wunder verrichten solle, erinnert auch an die Vorhersagung Christi, in den letzten Zeiten würden falsche Messiasse aufstehen und durch ihre Wunderzeichen, wenn es möglich wäre, selbst die Auserwählten irre führen. Matth. 24, 24.

gewiß anzunehmen sein, daß der Verfasser mit seinem frevelhaften Monarchen eben den von Paulus beschriebenen Antichrist habe bezeichnen wollen, und daß er, die Anschauung der Sage hierbei zu Grunde legend, die Person des Nero zum Träger des Antichristenthums gemacht habe. Nur so erklärt es sich auch, daß dieselbe Person als König geschildert wird und zugleich als Berial, d. i. als der leibhaftige Satan selbst. Nach diesen wenigen Bemerkungen erscheint die Stelle 4, 2 ff., welcher Laurence seine Beweisführung entnimmt, in der That zur Festsetzung der Abfassungszeit unserer Schrift völlig unbrauchbar.

Ebensowenig wie die Ansicht von Laurence ist die Gfrörer's [301] zu billigen, der aus 3, 21 f. den Schluß zieht, das Buch sei vor der Mitte des 2. Jahrhunderts verfaßt worden [302], weil von da an die Streitigkeiten über die Wiederkunft des Messias sich verloren hätten, an jener Stelle aber das heftige Entbranntsein dieses Streites vorausgesetzt werde. War aber doch auch mit den chiliastischen Händeln in Aegypten und im Schooße des Montanismus in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts der Streit über die Parusie stets verbunden. Und darum ist viel eher Ritschl [303] im Rechte, wenn er in jener Stelle eine Hinweisung auf die montanistischen Streitigkeiten erblickt. Seine Meinung wird auch durch den sonstigen Inhalt von 3, 17—31 mehr als hinreichend bestätigt. Dieser ganze Passus, in welchem von der Verderbtheit der ganzen Kirche, von der Eigensucht und Fahrlässigkeit ihrer Hirten, von dem Schweigen des prophetischen Geistes und der Weissagungsgabe nur einzelner Weniger die Rede ist, offenbart unverkennbar einen ganz montanistischen Charakter. Von diesem Gesichtspunkte aus muß nun noch die Frage aufgeworfen werden,

---

301 Jahrh. des Heils I, 69.

302 In dieselbe Zeit wird die Schrift auch von Ewald Gesch. d. Volk. Isr. VII, 336 versetzt; dem ältesten Theile nach soll sie ausschließlich die göttliche Seite Christi behandelt haben; ein anderer Schriftsteller soll die menschliche Seite in's Auge gefaßt, und dann ein Dritter das Ganze in die jetzige Gestalt gebracht haben. Diese ganze Aufstellung ist viel zu doktrinär, als daß ihr die Wirklichkeit entsprechen könnte.

303 Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 559.

ob das vorliegende Buch von Einer Hand herrühre oder nicht, ob es etwa spätere Interpolationen erfahren habe, oder gar eine Zusammenstellung mehrer Schriften sei. Bloß im ersten Falle könnte es als Werk eines der montanistischen Irrlehre Nahestehenden angesehen werden.

4. Schon die oberflächlichste Betrachtung muß uns davon überzeugen, daß wenigstens zwei Hände bei der Abfassung des Werkchens thätig waren. Der erste Theil, das Martyrium, stammt nämlich ohne allen Zweifel aus einer andern Quelle, als der zweite, die Vision oder Himmelfahrt. Hier heißt der Satan stets Samael, dort Berial; hier steht die gnostisch-phantastische Behandlungsweise in der höchsten Blüthe, während dort auch bei denselben Stoffen die nüchterne, historische Auffassung mehr vorwiegt [304]. Demgemäß handelt es sich bei unserer Frage wie um zwei ganz verschiedene Schriften.

Bezüglich des ersten Theiles, des Martyriums, ist es nun vorzugsweise wichtig zu wissen, ob Interpolationen späterer Zeit anzunehmen seien oder nicht. Lücke [305] hat sich mit voller Bestimmtheit für Ersteres entschieden, und zwar dehnt er dieses sein Urtheil auf alle Stellen christlichen Inhaltes aus. Mit andern Worten: er hält die ursprüngliche Schrift für ein Produkt rein jüdischen Geistes, welches später christlich und mehr noch gnostisch interpolirt worden sei [306]. Er stützt sich darauf, daß Origenes von dem Martyrium als einer jüdischen Schrift rede, ihm also die christlichen Stellen noch nicht bekannt gewesen sein könnten. Aber Origenes erklärt nur, daß nach Ueberlieferungen, welche in einer apokryphischen Schrift aufgezeichnet worden seien, Isaias den Tod durch Zersägen erlitten habe, und daß die Juden, um diese Schmach zu bemänteln, durch Zusetzung unpassender Stellen die Glaubwürdigkeit des Berichtes

---

[304] Vgl. auch Lücke Einl. in die Offenb. Joh. 2. Aufl., S. 294.

[305] A. a. O. S. 296 f.

[306] v. Döllinger Christenthum u. Kirche in der Zeit der Grundlegung S. 287, Note 4 ist dieser Ansicht beigetreten; ebenso Jolowicz a. a. O. S. 2, trotzdem er in unglaublicher Naivität S. 11 es für unbezweifelbar erklärt, daß der Verf. Judenchrist gewesen sei.

hätten schwächen wollen [307]. Angenommen, Origenes habe das Martyrium in der jetzigen Form gekannt, würde dann die angeführte Aeußerung in seinem Munde unmöglich sein? Wäre die Schrift nicht in jüdischen, sondern in judenchristlichen Kreisen entstanden, so hätte doch ihr Inhalt auf alte Ueberlieferungen zurückgeführt werden müssen, und hätte es im Interesse der Juden gelegen, ihre Glaubwürdigkeit auf jede Weise zu verdächtigen. Auch hätte Origenes der Schrift wirklich jüdischen Ursprung beimessen und die Stellen christlichen Inhalts für spätere Interpolationen halten können. In beiden Fällen durfte er sich ausdrücken, wie er sich in dem Briefe an Julius Afrikanus in der That ausgesprochen hat. Es muß demnach wenigstens als höchst zweifelhaft gelten, ob dem Origenes das Martyrium in der jetzigen, oder nur in kürzerer, rein jüdischer Gestalt vorgelegen habe. Was die innern Gründe betrifft, so könnte allerdings der Schluß von 1, 5 nebst dem vorhergehenden Verse, wo von dem „Geliebten", d. i. dem Messias, gesprochen wird, sehr leicht eingeschoben sein. Auch sieht freilich der längere Passus christlichen Inhaltes 3, 13—5, 1 einem Einschiebsel ähnlich; indessen müßte dann doch, was Lücke unerwähnt gelassen hat, der Anfang des 5. Kapitels eine Aenderung erlitten haben und kann weder 5, 1 noch 5, 2 in der jetzigen Form jemals an 3, 12 angeschlossen gewesen sein. Wir bestreiten gleichwohl die Möglichkeit nicht, daß wie an der ersten Stelle, so auch an dieser letztern eine Interpolation vorliege, räumen aber der entgegengesetzten Möglichkeit die gleiche Berechtigung ein. Aber selbst für eine dritte, mittlere Möglichkeit findet sich noch Platz, und ihr möchten wir den Vorzug vor den beiden übrigen geben. Haben wir eben zugestanden, daß 1, 4 und der Schluß von 1, 5 leicht eingeschoben sein könnten, so muß andererseits festgehalten werden, daß die Annahme von einer wirklich an jener Stelle erfolgten Interpolation positiv gar nicht begründet ist. Bezüglich

---

[307] Ep. ad. Afric. c. 9: *σαφὲς δ' ὅτι αἱ παραδόσεις λέγουσι πεπρίσθαι Ἡσαΐαν τὸν προφήτην· καὶ ἔν τινι ἀποκρύφῳ τοῦτο φέρεται· ὅπερ τάχα ἐπίτηδες ὑπὸ Ἰουδαίων ῥεραδιούργηται, λέξεις τινὰς τὰς μὴ πρεπούσας παρεμβεβληκότων τῇ γραφῇ, ἵν' ἡ ὅλη ἀπιστηθῇ.*

der zweiten Stelle ist der längere christliche Passus allerdings störend und unterbricht den Fortgang der Erzählung in auffallender Weise. Wir hätten also hier einen Grund zur Annahme späterer Einschiebung. Aber wie wäre es, wenn wir die Interpolation erst mit 3, 14 beginnen ließen? In diesem Falle würden die Lebensschicksale des Messias, in kurzer Uebersicht zusammengestellt, noch zum ursprünglichen Bestande der Schrift gehören, es würde in sehr angemessener Weise angegeben sein, warum der Satan dem Propheten Isaias zürnte und den Manasses zu dessen Ermordung trieb. Es würde 5, 1 sich auf das Genaueste anschließen, während 3, 14 in schleppender, das Folgende fast sicher als Einschiebsel charakterisirender Weise mit der genannten Stelle verknüpft ist. Das Ergebniß wäre demnach folgendes: Die Schrift ist nie ohne christliche Reminiscenzen gewesen, vielmehr behandelt sie das Thema, Isaias sei auf den Antrieb Satans seinem grausamen Tode überliefert worden, weil er die Schicksale des Messias so genau vorher verkündet habe. Die ganze Stelle von 3, 14—4 fin. wurde später beigefügt und ist nicht unberührt vom Hauche des Montanismus. Daß der Zusatz geradezu im Sinne der montanistischen Ketzerei und von einem Mitgliede der Sekte gemacht worden sei, möchten wir schon darum bestreiten, weil an jener ganzen Stelle von den chiliastischen Hoffnungen kaum die Rede ist, welche doch ein Hauptbestandtheil der montanistischen Lehre waren [308].

Es wäre also das ursprüngliche Martyrium trotz der Interpolation späterer Zeit doch noch immer als ein judenchristliches Produkt anzusehen. Freilich treten in demselben die Spuren christlicher Ideen äußerlich und dem Umfange nach in den Hintergrund; in der Wirklichkeit aber ist der Gedanke, von dem das Ganze getragen wird, eben christlichen Inhalts, wie wir bereits bemerkten. Aber auch nur er; seine ganze Einkleidung steht auf dem Boden jüdischer Geschichtsanschauung und jüdischen Denkens. Der Ver-

---

[308] 4, 15—17 enthält eine leise Andeutung der chiliastischen Doktrin, doch so allgemein, daß weder von tausend Jahren gesprochen, noch so klar die erste Auferstehung von der zweiten geschieden wird, wie es schon in der Apok. 20, 14 f. geschieht.

fasser ist also wohl ein Judenchrist, der noch mit ganzem Herzen am Judenthume hing und darum selbst der spätern jüdischen Lehrentwicklung nicht fremd geblieben war, wie sie sich neben dem Christenthume auszubilden begann. Da Origenes die Schrift schon kennt und die Stelle von montanistischer Färbung später beigefügt zu sein scheint, andererseits aber die Anfänge der Kabbala nicht vor die Zeit Hadrian's zu verlegen sind, so muß die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts als Entstehungszeit des Martyriums angenommen werden.

5. Wir kommen zum zweiten Theile, zur Vision, auch Himmelfahrt genannt. Derselbe enthält, wie schon bemerkt wurde, viel mehr kabbalistisches Element, als der erste. Aus diesem Grunde könnte man schon auf eine spätere Entstehung schließen, wie denn auch erst der h. Epiphanius[309] die *ὅρασις* erwähnt. Er meldet von ihr, daß sie bei den gnostischen Sekten der Archonten und Hierakten in Gebrauch sei. Hiernach existirte sie wenigstens zu Ende des 3. Jahrhunderts. Genaueres läßt sich über die Entstehungszeit nicht ermitteln[310]. Es handelt sich aber vorzüglich hier um das Verhältniß der Schrift zu den genannten Sekten, weil von diesem die Charakterisirung ihrer Richtung abhängig ist. Wäre sie nämlich im Schooße der ältern Sekte der Hierakten entstanden, so gehörte sie durchaus dem Gnosticismus an und stände zu unsern Untersuchungen in keiner Beziehung. Und nun ist Lücke[311] wirklich geneigt, wenn nicht sie für ein hierakitisches Erzeugniß auszugeben, so doch den ägyptischen Gnosticismus allenthalben in ihr wiederzufinden. Darum verlegt er auch ihre Entstehung nach Aegypten und erkennt eigentlich jüdische Elemente in ihr nicht an. Vielmehr soll sie Anklänge an die Lehren Valentin's enthalten und dennoch auch wieder Stücke christlicher Orthodoxie. Dieses wirre Durcheinander muß schon an sich auffallen, während die Annahme der Ab-

---

[309] Haer. 40, 2. 67, 3.

[310] Hierbei bleibt denn auch Lücke a. a. O. S. 298 stehen. Daneben mag den Werth einer Vermuthung Dillmann's Ansicht behalten, nach welcher die Schrift in der 2. Hälfte des 3. Jahrh. wäre abgefaßt worden. Vgl. Herzog's Realencykl. XII, 313.

[311] A. a. O. S. 298 ff.

fassung durch einen Judenchristen sowohl das christliche als auch das unchristliche Element der Schrift hinreichend erklären würde. Nur müßte dasjenige, was Lücke für Gnosticismus und für Lehre der Hierakten ausgibt, mit demselben oder mit noch größerm Rechte als jüdisches Element erkannt werden dürfen. Was nun zunächst die ausgebildete Lehre von den sieben Himmeln angeht, so hat schon Gfrörer[312] mit anerkennenswerther Erudition das Jüdische dieser Lehre nachgewiesen, und wenn Aehnliches in gnostischen Systemen wiedergefunden wird, so stammt es nur aus jüdischer Quelle. Die Christologie unserer Schrift hält Lücke für emanatistisch nach Art der valentinischen. Die Aehnlichkeit, insofern sie wirklich vorhanden ist, berührt indeß nur die Form und nicht im entferntesten den Gedanken. Christus muß, um in Menschengestalt auf Erden zu erscheinen, in einen Engel verwandelt, stufenweise durch die sieben Himmel sich herablassen, so zwar, daß er in dem untern, um nicht erkannt und an dem Durchgang verhindert zu werden, die Gestalt der Engel der betreffenden Stufe annimmt, bis er endlich unter den Menschen wie ein Mensch erscheint. Außerdem wird er auch als dem Vater untergeordnet aufgefaßt. Aber von der Lehre der Emanation seines Wesens und dem des Vaters ist in der ganzen Vision auch nicht die geringste Spur zu finden. Die ganze Aehnlichkeit mit der valentinischen Aeonenlehre besteht also darin, daß erst eine mannigfache Abstufung das Erscheinen des Messias in Menschengestalt ermöglicht; der Sache nach liegen die beiden Lehrentwicklungen so weit als möglich auseinander. In einem andern Punkte aber ist die Berührung unserer Schrift mit der Lehre Valentin's unleugbar. Gemäß dieser nämlich soll Jesus nach der Auferstehung noch achtzehn Monate auf Erden gelebt haben[313], und unser Verfasser spricht dasselbe, nur in der Reduktion auf 545 Tage aus (9, 16). Wie wenig trotzdem die Richtung unserer Schrift mit dem Systeme Valentin's zu thun habe, offenbart der Umstand, daß selbst ihre sonstigen Anklänge an gnostische Anschauungen von jenem Systeme sich entfernen. So wird 9, 13 mit

---

[312] Jahrhundert des Heils II, 37 ff.
[313] Vgl. *Iren.* adv. haer. I, 1, 5.

klaren Worten der Doketismus gelehrt [314], der doch der ägyptischen Gnosis stets fremd geblieben ist.

Neben diesen jüdischen und gnostischen Elementen finden sich denn auch orthodox christliche Lehren, und auch diese mitunter verzerrt, in der Vision vor. So die Trinitätslehre, wenngleich in der unrichtigen Gestalt des Subordinatianismus. Wie verhält es sich nun Angesichts dieser Thatsachen mit Lücke's Hypothese, die Schrift sei aus einem ägyptischen Literaturkreise hervorgegangen, in welchem sich Valentinianismus mit orthodoxen Elementen vermischt habe? Abgesehen von dem vielen kabbalistischen Inhalte der Vision, müssen wir bei dieser Annahme es schon sehr befremdlich finden, daß das Ganze an einen alttestamentlichen Stoff sich anlehnt, in den nur das christliche und afterchristliche Material verwoben ist. Ein Gnostiker oder überhaupt ein dem Judenthum Fernstehender hätte seine Theorien auf einen andern Hintergrund aufgetragen. Wenn die Hierakten Aegypten angehörten, und auch die Arianer unsere Schrift für ihre Zwecke ausbeuteten, so folgt daraus noch nicht, daß dieselbe in Aegypten entstanden sei. Vielmehr weist der alttestamentliche Hintergrund, verbunden mit dem kabbalistischen Inhalt, gerade wie bei dem ersten Theile, dem Martyrium, auf Palästina als auf das Land der Entstehung hin. Bei dem regen Verkehr zwischen Palästina und Aegypten mochten die Hierakten leicht in der Lage sein, die Schrift etwa mit einigen Modifikationen sich anzueignen; daß die Arianer sie von diesen erhielten, kann nicht auffallen. Das Endergebniß unserer Untersuchung lautet demnach: In Palästina aus judenchristlichen Kreisen hervorgegangen, steht die Schrift auf

---

[314] Wenigstens nach der äthiopischen Uebersetzung; in der lateinischen fehlt die Stelle. Diesem Unterschiede entsprechend heißt es im äthiop. Texte 9, 5, Christus werde seiner „Körperhülle“ (in welcher er menschenähnlich erschienen war) entsteigen, während da der lat. Text vom Verlassen „des Fleisches“ spricht. Auch fehlt in c. 11 die ganze Stelle im lat. Texte, an welcher im äthiop. erzählt wird, wie unvermerkt und auf ungewöhnliche Weise ohne Schmerzen und fremde Beihülfe Maria den Messias zur Welt bringt. Diese Erzählung hat also den gnostischen Gedanken zum Inhalt, daß Christus ohne das natürliche Verhältniß zur Mutter durch sie hindurchging wie durch eine Röhre. Auch die Angabe von den 545 Tagen fehlt in der lat. Uebersetzung.

jüdischem Boden und hat vom Christenthum nur gnostische[315] und damit verbundene antitrinitarische Zerrbilder in sich aufgenommen. Der tiefkabbalistischen Färbung nach zu schließen, entstand sie ziemlich lange nach dem ersten Theile, dem Martyrium, gehört aber noch dem dritten Jahrhundert an, weil sie am Ende desselben bei den Hierakten schon in Gebrauch war.

III. Die nichtkanonischen Bücher ägyptischen Ursprungs.

Selbstverständlich können uns hier nur diejenigen Schriften beschäftigen, welche Beiträge liefern zur Erkenntniß des palästinensischen Judenthums. Insofern ist diese Erkenntnißquelle sehr ergiebig, als sich in der ägyptischen Literatur viele Berührungspunkte mit dem Judenthum des Mutterlandes entdecken lassen. Wie trotz aller prinzipieller Verschiedenheit von dem Judaismus Palästina's die ägyptische Theosophie sich nicht gegen dessen Einfluß abzuschließen vermochte, so blieb auch umgekehrt das Judenthum in Palästina nicht frei von den Folgen eines steten geistigen wie socialen Verkehrs mit Aegypten. Wenn daher Gedanken und Anschauungen in ägyptischen Schriftwerken sich vorfinden, welche zur Erläuterung solcher dienen, die uns zur Zeit Christi im Mutterlande begegnen, so haben wir diese eben als werthvolle Beiträge zur Lösung unserer Aufgabe zu betrachten. Mag in dem einen Falle das palästinensische Judenthum, in dem andern das alexandrinische die ursprüngliche Quelle sein, wir befinden uns doch immer in der glücklichen Lage, unsere Kenntniß des Judenthums in Palästina bereichert zu sehen. Haben wir aus diesem Grunde früher die kanonischen Schriften Aegyptens mit in den Bereich unserer Betrachtung gezogen, so ist es nun unsere Sache, den Blick

[315] Nach dem lat. Texte wäre dieses Element nur schwach in der Schrift vertreten, da, wie bereits bemerkt wurde, in dieser Uebersetzung sowohl der Anklang an die Lehre Valentin's als auch der Doketismus fehlt. Möglich, daß dies als anstößig von katholischer Hand gestrichen wurde, möglich aber auch, daß der äthiopische Uebersetzer es in die Schrift hinein trug.

auf die verwandten literarischen Werke Aegyptens zu werfen, welche ihren Ursprung jener Zeit verdanken.

1. Die alexandrinische Bibelübersetzung.

Nur darum kömmt die alexandrinische Uebersetzung des Alten Testamentes hier in Betracht, weil sie an manchen Stellen die religiös-philosophischen Anschauungen ihrer Urheber und ihrer Zeit überhaupt verräth. Ganz ähnlich, wie die Targumisten im Mutterlande durch ihre Uebertragung, bezüglich Paraphrasirung des Grundtextes oft ihre eigenen Gedanken zu erkennen gaben, so geschah dies auch von den griechischen Uebersetzern in Aegypten; nur nicht in derselben Ausdehnung. Weil diese eben nicht paraphrasiren, sondern bloß übersetzen wollten, so konnten sie sich nicht der gleichen Freiheit bedienen, wie die chaldäischen Paraphrasten in Palästina. Gleichwohl haben sie mitunter die Grenzen überschritten, welche dem Uebersetzer durch den Zweck seiner Aufgabe gezogen sind; oft gerade in der Absicht, den Text im Sinne ihrer subjektiven Auffassung zu erläutern.

Es gilt heutzutage mit Recht als eine ausgemachte Sache, daß die ganze Uebersetzung, welche den Namen der Septuaginta führt, ein ägyptisches Werk sei, und daß kein Theil derselben in Palästina seinen Ursprung gehabt habe. Wir dürfen darum die in der Septuaginta sich offenbarenden besondern Anschauungen nicht unmittelbar auf Rechnung des palästinensischen Judenthums schreiben, sondern nur mittelbar und insofern, als sie anerkannt palästinensisches Element zu ergänzen und zu erläutern geeignet sind. Indem wir alles Spezielle den spätern zusammenhängenden Untersuchungen vorbehalten, weisen wir hier nur im Allgemeinen darauf hin, daß eine abstraktere Auffassung des Gottesbegriffes und des Verhältnisses Gottes zu den geschaffenen Dingen zumal in Aegypten sich geltend machte. Daher kann es uns denn nicht wundern, daß in der Septuaginta sich allenthalben das Bestreben offenbart, Anthropomorphismen zu entfernen und an deren Stelle die richtigern, metaphysischen Begriffe zu setzen. Da wir das gleiche Verfahren, wenn auch nicht in demselben Maße, in dem samaritanischen Pentateuch erkennen,

auch die chaldäischen Targume dergleichen aufweisen, so dürfen wir kühn den Schluß ziehen, daß unter dem Einfluß hellenisch-ägyptischer Philosophie sich jene Art abstrakter Auffassung auch im Mutterlande des Judenthums eingebürgert habe [1]. Welch' mannigfache und weitgreifende Folgen diese Eine Aenderung der hergebrachten Denkweise hatte, wird sich später im Zusammenhange ergeben.

2. Die sibyllinischen Bücher.

1. Der Name Sibylle hatte im Alterthum bekanntlich eine ganz generelle Bedeutung. Derselbe war gleichbedeutend mit „Prophetin", nur mit dem Unterschiede, daß man durch ihn an eine bestimmte, wenngleich nicht existirende, Person erinnert wurde. Fand sich daher irgend eine Weissagung, deren Verfasser sich in wohl überlegter Absicht in ein geheimnißvolles Dunkel gehüllt hatte, so ward sie ohne Weiteres der Sibylle zugeschrieben. Schon zu Heraklit's Zeit kömmt der Name vor, und Varro kennt der Sibyllen bereits zehn.

Wie mit den altheidnischen Weissagungen, so machte man es denn später auch mit jüdischen und christlichen Prophetien. Man knüpfte an die bekannten religiösen Anschauungen des Heidenthums an und prophezeite von diesem Standpunkte aus, scheinbar ganz unabhängig vom Glauben an die Offenbarung, die Ankunft des Messias, das Ende der Welt und die Herrlichkeiten des Reiches der Zukunft. Es gingen solche Simulationen sowohl von Juden wie von Christen aus, und wurden sie geraume Zeit hindurch in den mannigfaltigsten Gestalten wiederholt [2]. Viele derartige Ver-

---

[1] Bei vorurtheilsfreier Beurtheilung muß das umgekehrte Verhältniß, wie es Frankel Vorstudien zur Septuaginta S. 175 ff., Paläst. und alex. Schriftforschung. Breslau 1854, S. 24 angenommen hat, geradezu für unmöglich gelten.

[2] Es ist darum ungenau, mit Corrodi Krit. Gesch. d. Chiliasm. II, 111 ff. zu sagen, der Zweck der Sibyllinen sei die Gewinnung der Heiden für das Christenthum gewesen. Wie Hilgenfeld Jüd. Apokal. S. 54 und Zündel Krit. Unters. über die Abfassungszeit des B. Daniel. Basel 1861, S. 167 richtig bemerken, sollte die jüdische Sibylle, welche später christlich verarbeitet wurde, das Judenthum in hellenischem, kosmopolitischem Gewande

suche sind zu Grunde gegangen, andere nur fragmentarisch erhalten geblieben; und wegen der Aehnlichkeit des Inhaltes und der Form verband man in späterer Zeit die vorhandenen Stücke zu einem Ganzen. Für diese Sammlung christlicher und jüdischer Prophetien mit ihrem seltsamen Hintergrunde aus der jüdischen Theosophie hat sich in der Literatur der Name „Sibyllinische Bücher" eingebürgert.

Im christlichen Alterthum genoßen sie eine ganz allgemeine Anerkennung und ward nie ein Zweifel über ihre hohe, göttliche Auktorität geäußert. Man hielt die Dichtungen für wirkliche Prophetien und berief sich auf sie um so lieber, als in ihnen mit einer Bestimmtheit und Genauigkeit das Leben und Leiden des Messias beschrieben war, welche die der alttestamentlichen Weissagungen, selbst die des Propheten Isaias, weit überholte. Hermas, Justin, Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandrien, mehr aber als irgend ein Anderer Laktantius weisen auf die Sibylle als auf die beredteste und zuverlässigste Verkündigerin der christlichen Offenbarung in der vorchristlichen Zeit mit Nachdruck hin. Ganz besondern Werth aber besaßen die Sibyllinen ihrer eigenthümlichen Anlage zu Folge gegenüber den heidnischen Angriffen auf die christliche Offenbarung. Daher erklärt sich denn auch ihr häufiger Gebrauch eben in den apologetischen Schriften der ersten christlichen Zeit. Mit dem Falle des Heidenthums und der allgemeinen Anerkennung der christlichen Religion schwand der Reiz ihrer Anwendung für die Schriftsteller sowohl wie für das Publikum. So ist es allein zu erklären, daß das ganze Mittelalter hindurch von der Sibylle keine Meldung mehr geschieht bis zum Beginne der neuern Zeit[3]. Im 16. Jahrhundert erst ward

erscheinen lassen. Dieses Gewand diente nur später christlichen Händen sehr angemessen als Unterlage für die christliche Verbrämung, welche offenbar den Zweck hatte, den Heiden in dieser Gestalt das Christenthum annehmbar zu machen.

[3] Man kannte sie nur noch historisch aus den Werken der Kirchenschriftsteller. Natürlich zweifelte selbst der h. Thomas von Aquin (II, 2, qu. 172, a. 6) gar nicht daran, daß göttlich inspirirte Weissagungen durch ihren Mund seien verkündet worden, weil die in der patristischen Literatur aufbewahrten Fragmente von christlichen Geheimnissen redeten unter Anwen-

das längst verschollene Werk, zum Theil wenigstens, wieder aufgefunden. Dem Cardinal Angelo Mai aber war es vorbehalten, den Fund der ersten acht Bücher zu completiren und das 14. hinzuzufügen [4]. Bald nachher setzte ihn eine neue Entdeckung in den Stand, auch die noch fehlenden außer dem 9. und 10. Buche zu veröffentlichen [5].

Die wenigen schwachen Versuche, diesen Weissagungen die Stelle zu sichern, welche sie in der Geschichte der Offenbarung beanspruchen, sind bereits längst vergessen. Die bedeutendsten Kritiker haben seit jeher die Unächtheit dieser Schriftstücke erkannt. Um so mehr gehen aber die Ansichten über die Zeit der Entstehung und über die Verfasser der einzelnen Theile aus einander [6]. Schwerlich wird auch je über diese Fragen eine Einigung erzielt werden. Diese Ungewißheit ist indeß für unsere Aufgabe nicht von großer Bedeutung. Es genügt für unsere Zwecke schon eine ungefähre Zeitbestimmung und die Kenntniß der Geistesrichtung, welche sich in den einzelnen Stücken zu erkennen gibt. Sind wir ja auch überdies auf die wenigen Stücke beschränkt, welche uns die Kenntniß derjenigen religiösen Auffassungen unter den Juden vermitteln, die in Beziehung zu der theologischen Entwicklung im Mutterlande stehen.

2. Hierhin gehört nun zunächst sicher das Stück I, 128 ff. Der Gedanke, daß Noe zum Bußprediger von Gott auserkoren wird,

---

bung des Futurums. Es gereicht dies dem h. Thomas nicht im Geringsten zum Vorwurfe, weil zu seiner Zeit Niemand anders dachte.

[4] Sibyllae l. XIV. cum libro VI. et VIII. parte. Mediol. 1817.

[5] Collect. vet. script. tom. I. tom. III, 3. Der ganze Text ist herausgegeben worden von *Alexandre* Orac. Sib. 2 voll. Paris 1841. 1856, und von *Friedlieb* Orac. Sibyll. Lips. 1852.

[6] Vgl. *Thorlacius* l. Sibyll. vet. eccles. Havniae 1815, Bleek in Schleiermacher's, de Wette's und Lücke's Zeitschr. Berlin 1819 f. I, 120 ff. II, 172 ff., *Friedlieb* Oracula Sibyllina. Lips. 1852, *Volkmann* Diss. de orac. Sib. Lips. 1853, Lücke, Einl. in die Offenb. Joh. 2. Aufl. S. 67 ff., Hilgenfeld Jüd. Apokalyptik. Jena 1857, S. 54 ff., Ewald Jahrb. der bibl. Wiss. IX, 229. 240. X, 226 und in den Abhandl. d. hist.-phil. Klasse der k. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen. VIII. Bd. Gött. 1860, S. 43 ff., Zündel Krit. Unters. über die Abfassungszeit des B. Daniel. Basel 1861, S. 165 ff., *Reuss* Nouv. révue de théol. VII, 159 sqq., Hilgenfeld (Zeitschr. für wiss. Theol. 1860, S. 314. 1861, S. 318. 437.), Volkmar Offenb. Joh. Zürich 1862, S. 4.

findet sich wie hier, so auch im Neuen Testamente [7], bei Flavius Josephus [8], im Talmud und selbst im Koran wieder. Da auch außerdem jenes Stück Manches enthält, was den Anschauungen Palästina's zur Zeit Christi nicht ferne lag, so dürfen wir die Behauptung wagen, daß in demselben uns wenigstens eine mittelbare Quelle für die Erkenntniß des damaligen palästinensischen Judenthums eröffnet ist [9]. Das 2. Buch gehört der gegenwärtigen Gestalt nach dem Ende des 2. oder dem Anfang des 3. christlichen Jahrhunderts an. Nur darum bietet es Interesse für unsere Aufgabe dar, weil es unter Benützung älterer jüdischer Stücke entstand.

3. Weitaus am wichtigsten erscheint für den Theologen auf den ersten Blick unter den sibyllinischen Büchern das dritte. Dies enthält die Weissagungen der im Alterthum sogenannten erythräischen Sibylle, die in den Institutionen des Laktantius unter den Beweismitteln eine so hervorragende Stellung einnehmen. Ueber die Entstehungszeit dieses sehr interessanten Theiles ist man nach dem jetzigen Stande der Forschung ziemlich einig. Mit Ausschluß weniger später entstandener Einschiebsel wird fast übereinstimmend die Abfassung des dritten Buches in die Regierungszeit des Ptolemäus Philometor oder Physkon, also in die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts verlegt [10].

---

[7] 2. Petr. 2, 5. [8] Ant. I, 3, 1.

[9] Wenn Bleek a. a. O. I, 78 ff. das ganze erste B. für ein spätes christliches Werk erklärt, so ist das nicht hinreichend begründet. Erst von v. 324 ab hat dasselbe christlichen Inhalt und unterscheidet sich eben darum die 2. Hälfte von der ersten sehr auffallend. Bleek's Gründe betreffen auch nur den 2. Theil.

[10] Mit Bleek und Gfrörer im Wesentlichen übereinstimmend, meint Friedlieb die sibyll. Weissagungen. Leipzig 1852, S. XXVI, v. 36—62 und v. 63—96 seien unter Antonius kurz vor der Schlacht bei Aktium entstanden, von v. 97 an aber gehöre das Ganze der Zeit eines der genannten Ptolemäer an. Hierin stimmen ihm unter Andern auch Lücke Einl. in die Offenb. Joh. 2. Aufl. S. 69 und Hilgenfeld Jüdische Apokalyptik. Jena 1857, S. 83 bei. Ewald Abhandlungen u. s. w. S. 51 spricht sich mit Bestimmtheit für die Annahme der Abfassung unter Physkon aus, weil dieser allein der v. 192 f. 318. 608 ff. erwähnte siebente hellenisch-ägyptische König sein könne. Sicher mißlungen ist aber Ewald's (a. a. O. S. 122 ff.) Versuch, den Verf. von 3, 1—96 mit dem des 1. und 2. B. zu identificiren. Seine

4. Nur ein Punkt verdient hier noch Berücksichtigung, welcher gerade für unsere Frage von der größten Wichtigkeit ist. Wir meinen nämlich die Integrität der so lange vor Christus entstandenen Weissagungen. Es könnte bei der Behandlung unseres Gegenstandes kein schlimmerer Irrthum unterlaufen, als wenn wir christliche Aeußerungen für jüdische ansähen, und so unsere Kenntniß des Judenthums aus falschen Quellen schöpfen wollten. Nun hat auch wirklich Thorlacius[11] die Sibyllinen überhaupt, wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt, für ein christliches Werk gehalten, und Dähne[12] folgt ihm hierin wenigstens so weit, daß er alles alexandrinische Element in denselben für christianisirt erklärt und nur das Proömium für rein jüdisch ansieht. Dies sind jedoch durchaus willkürliche Annahmen ohne irgend welche positive Begründung[13]. Im Gegentheil ist eine christliche Bearbeitung der erythräischen Sibylle an keiner Stelle zu entdecken. Eine christliche Hand würde sich gewiß bemüht haben, möglichst viele christliche Gedanken und Anschauungen in die jüdische Schrift hineinzutragen. Das ist aber in der That nicht geschehen. Die am meisten christlich klingende Aeußerung des 3. Buches findet sich v. 784 ff., wo das Mägdlein gepriesen wird, „in welchem Gott wohnen werde, und dem er unsterbliches Licht verleihe." Aber schon die Erinnerung an die bekannte und viel besprochene Weissagung über die Geburt des Messias aus der Jungfrau bei Isai. 7, 14 ist geeignet, auch diesen Ausspruch als eine jüdische Erwartung erscheinen zu lassen. Ueberzeugender noch ist das äußere Zeugniß für die Existenz dieser Erwartung in der vorchristlichen Zeit, welches wir in der vierten an Pollio gerichteten Ekloge Virgil's besitzen. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dessen Erwartung der jungfräulichen Geburt des Kindes, mit welchem ein goldenes Zeitalter beginnen

---

Deutung von 3, 63 ff. auf Simon Magus ist grundlos, wie Alles was er zu dem Beweise dafür anführt, daß jener Passus erst um 300 n. Ch. entstanden sei.

[11] Libri Sibyllistarum veteris ecclesiae. Havn. 1815.

[12] Jüdisch-alex. Religionsphilosophie II, 232.

[13] Vgl. besonders die eingehende Widerlegung Bleek's a. a. O. gegen Thorlacius.

werde, unserm dritten sibyllinischen Buche entnommen ist [14]. Hat aber jene Prophetie zur Zeit des römischen Dichters schon existirt, bei welcher man am ersten noch an eine christliche Interpolation denken könnte, so sind wir gewiß berechtigt, von der Annahme der Integrität unserer Schrift auszugehen und ihren ganzen Inhalt als rein jüdische Lehrentwicklung zu betrachten [15].

5. Die folgenden Bücher der Sibylle haben für unsere Zwecke eine viel geringere Bedeutung. Sie sind offenbar erst in der christlichen Zeit entstanden theils in jüdischen, theils in judenchristlichen Kreisen. Erstere enthalten wenig für uns Bemerkenswerthes, letztere fast gar keine rein jüdischen Elemente mehr, und bieten sie darum alle kaum geeigneten Stoff zur Lösung unserer Aufgabe dar.

3. Das dritte Esdrasbuch.

1. Unter dem Titel „drittes Buch Esdras" findet sich in der Vulgata eine Schrift, welche unter den Esdrasbüchern in der Septuaginta die erste Stelle einnimmt, und auch als erstes Buch bezeichnet wird [16]. Nur um eines kleinen Theiles willen haben wir diese eigenthümliche Schrift an dieser Stelle zu besprechen. Das Ganze ist nämlich eine Zusammensetzung aus 2. Chron. 35 und 36,

---

[14] Es läßt sich allerdings nicht gerade mit Sicherheit sagen, daß Virgil den uns vorliegenden Text der Sibylle gekannt habe; jedenfalls ist ihm aber die jüdische Hoffnung bekannt gewesen, welche in unserer Sibylle ihren Ausdruck fand. Dies nimmt auch Ewald Gött. Gel. Nachr. 1858, S. 173 f. an, während er mit allzu großer Gewißheit nur eine mittelbare Bezugnahme Virgil's auf die Sibylle behauptet.

[15] Bleek I, 221 ist geneigt, v. 289—318 für ein christliches Einschiebsel zu erklären, und hält S. 237 für möglich, daß auch noch andere christliche Interpolationen in dem sonst durchaus jüdischen B. vorhanden wären; beides jedoch ohne Grund. Auch versetzt er S. 239 die Entstehung von v. 746—755 in die Mitte des 3. christl. Jahrh., und S. 240 läßt er v. 756—766 nicht vor dem 5. christl. Jahrh. geschrieben sein; wieder aus nichtssagenden Gründen. Wie er aber diese Stelle den Schluß des Buches nennen und den folgenden Passus, die eben besprochene bei Weitem wichtigste Stelle der Sibyllinen ganz unerwähnt lassen konnte, ist nicht zu begreifen.

[16] In den gewöhnlichen Ausgaben der Vulg. wird es im Anhange vor dem 4. B. Esdras aufgeführt.

dem größten Theile des ersten Esdrasbuches (nach der in der Vulgata herrschenden Anordnung, des zweiten nach der Ordnung der Septuaginta) und einigen Stücken des Buches Nehemias. Zu dieser Zusammenstellung kömmt aber noch als Kap. 3 oder 4 eine Legende von Zorobabel, welche sich sonst nirgendwo findet und ihrer eigenthümlichen Haltung wegen gerade für uns von Interesse ist. Ueber die Entstehung der Schrift herrschen verschiedene Meinungen. Da die einzelnen Theile mit den betreffenden Stücken der Septuaginta nicht genau übereinstimmen, so hat Dähne[17] wohl mit Recht die Vermuthung aufgestellt, das Buch sei aus Fragmenten einer größern griechischen Uebersetzung des Alten Testaments entstanden, und nicht für eine Compilation aus der Septuaginta anzusehen. In der That ließe sich auch der Zweck einer solchen kaum begreifen. Noch weniger wahrscheinlich ist, was Fritzsche[18] anzunehmen scheint, daß in der jetzigen Zusammensetzung das Buch ursprünglich hebräisch abgefaßt worden sei, und dann in Palästina selbst einen Uebersetzer gefunden habe. Wie dem aber auch sein mag, für uns handelt es sich ausschließlich um den apokryphischen Zusatz in Kap. 3 und 4.

2. Daß seine Besprechung an diese Stelle gehöre, ruht natürlich auf der Voraussetzung seines Entstehens in Aegypten. Diese Voraussetzung ist indeß nicht unbestritten. Zunz[19] und Fritzsche[20] verlegen ihn nämlich seiner Entstehung nach gerade dorthin, wo ihrer Ansicht gemäß die griechische Uebersetzung des ganzen Werkes verfaßt wurde, nach Palästina. Allerdings muß es nun von vorne herein sehr annehmbar erscheinen, dem griechischen Uebersetzer oder Compilator auch die Beifügung jenes apokryphischen Stückes zuzuschreiben, wenngleich diese Annahme an sich nicht unumstößlich genannt werden kann. Aber wer bürgt denn für die zu Grunde liegende Behauptung, daß der griechische Text einem palästinensischen

[17] A. a. O. II, 116.

[18] Exeg. Handb. zu den Apokr. Leipzig 1851, I. 9, woselbst er sich gegen die Behauptung ereifert, es ließe sich über die Originalsprache des Buches nichts Sicheres sagen.

[19] Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 105.

[20] A. a. O.

Hellenisten seine Entstehung verdanke? Die Sprache entscheidet hierüber nicht; denn das Griechisch Palästina's ist wenig verschieden von dem der Diaspora. Im Auslande dagegen machte sich viel eher das Bedürfniß einer Uebersetzung geltend, und fand sich dort auch gewiß Interesse genug für den Inhalt des Buches vor. Wir haben darum doch wieder vor Allem unser Auge auf den legendarischen Zusatz zu werfen, um den sich für uns speziell die Frage dreht. Dieser aber offenbart in Inhalt und Form einen durchaus alexandrinischen Charakter, und zwar in dem Maße, daß der Verfasser entweder Alexandriner gewesen sein, oder doch wenigstens der alexandrinischen Schule angehört haben muß. Beides läuft natürlich auf Eins hinaus. Ueber die Zeit der Zusammenstellung des ganzen Werkes, bezüglich der Entstehung des fraglichen Zusatzes läßt sich ebensowenig etwas Genaueres festsetzen, als über die Person des Verfassers. Pohlmann[21] schließt aus der Stellung des Buches in der Septuaginta, es sei jedenfalls älter, als die alexandrinische Uebersetzung des gewöhnlich sogenannten ersten Esdrasbuches. Aber selbst diese Schlußfolgerung muß noch als zu gewagt verworfen werden.

4. Das dritte Maccabäerbuch.

Weniger bekannt als die übrigen Schriften ähnlichen Inhaltes ist das dritte Maccabäerbuch. Auch muß demselben in alter Zeit in der Kirche geringere Bedeutung beigelegt worden sein, da nicht einmal eine lateinische Uebersetzung desselben angefertigt wurde. Neben dem griechischen Texte existirt noch ein syrischer. Inhalt und Form weisen auf Aegypten als das Land der Entstehung hin. Es wird nämlich in dieser Schrift die Verfolgung der Juden in Aegypten unter Ptolemäus IV. Philopator erzählt, und zwar in so bombastischer und gesuchter Form, daß man keinen Augenblick daran zweifeln kann, in welchen Kreisen sie entstanden sei. Da die erzählten Begebenheiten in die letzten Jahre des dritten vorchristlichen Jahrhunderts fallen, so gehört das Buch auf jeden Fall

[21] Theol. Quart.-Sch. Tüb. 1859, S. 273.

erst dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert an. Auch hier ist es wiederum sehr fraglich, ob man mit Bertholdt[22] aus der Stellung des Buches in der griechischen Bibel einen Schluß machen dürfe auf die Zeit der Entstehung. Allerdings geht das zweite Maccabäerbuch voran, wenngleich es viele spätere Ereignisse behandelt. Aber es könnten ja ganz abgesehen von der Entstehungszeit Rücksichten auf die Wichtigkeit des Inhaltes oder auf die Anerkennung der Schrift bei jener Anordnung vorgewaltet haben.

5. Die Schriften des Theosophen Philo.

1. Wir schließen unsere literar-historischen Untersuchungen über Aegypten mit Philo's Werken, die trotz aller frühern Bearbeitungen eine noch immer unerschöpfte Fundgrube bilden für philosophische und theologische Forschung. Als der Meister der jüdisch-theosophischen Schule hat Philo gleichsam jene Verschmelzung des Judenthums mit der hellenischen Philosophie in sich verkörpert, welche wir in der Einleitung näher charakterisirten. Alle Anlagen verband er in sich, deren der Repräsentant jener Bestrebungen bedurfte, welche die nothwendigen Folgen des Zusammenstoßes so verschiedener Elemente waren. Eine Tiefe des Gemüthes und so viel Sinn für Mystik, wie Philo besaß, ist in der ganzen Geistesentwicklung innerhalb des Judenthums sonst nie mehr zu Tage getreten. Manche seiner Verirrungen erinnern sogar lebhaft an die schwärmerischen Mystiker des Mittelalters. Anlage zur Spekulation war bei ihm in dem Maße vorhanden, daß nur Einzelne seiner Volksgenossen ihm in dieser Hinsicht zur Seite gestellt werden können; solche nämlich, die später im Anschluß an die griechische Philosophie und mittelalterliche Scholastik ihr spekulatives Talent entwickelten. Mit diesen Gaben verband Philo die vollendetste Durchbildung in der Form. Wenngleich an manchen Stellen etwas schwulstig und affektirt, weiß er durchweg sich der griechischen Sprache nach deren ganzer Feinheit mit Geschick zu bedienen; oft ist es schwer zu entscheiden, ob die Kunst des Ausdruckes oder die Tiefe und Schönheit des Gedankens

[22] Einl. S. 1090.

die größere Bewunderung verdiene. So war denn Philo vor Allen befähigt, die hellenische Geistesbildung in sich aufzunehmen; auch bei Weitem mehr als Josephus, der Repräsentant des jüdischen Hellenismus in Palästina.

Und ebenso sehr hat er andererseits ungeachtet seines Hellenisirens den Josephus in der Bewahrung der hervorragendsten und schönsten Eigenschaft des jüdischen Nationalcharakters übertroffen, in der Bewahrung aufrichtiger Religiosität und Frömmigkeit. Allerdings ist er in Folge seiner Spekulation weiter von der correkten Auffassung der geoffenbarten Wahrheiten abgewichen, als sein jüngerer Zeitgenosse im Mutterlande. Aber wenn wir absehen vom Buchstaben der Offenbarung und fragen, wer von Beiden mehr dem sittlichen Ernste und dem tief religiösen Geiste des Judenthums treu geblieben sei, so ist Josephus gegen Philo ein vollendeter Apostat. Während dieser, manches Aeußerliche des Judenthums beibehaltend, dessen Wesen, zumal die messianische Erwartung Preis gibt, um sein eigenes, persönliches Interesse zu wahren, strebt der fromme alexandrinische Theosoph in aufrichtiger, tiefer Verehrung gegen die alttestamentliche Offenbarung nach deren höherm, mystischem Verständniß. So verliert er allerdings unbewußt vom Judenthum mehr, als jener davon opfert in persönlichem Interesse. Aber Philo's Liebäugeln mit dem Pantheismus war vom Geiste des Judenthums weit mehr durchdrungen, als das Festhalten des Josephus an den wenigen Trümmern seiner pharisäischen Orthodoxie.

2. Diese kurze und allgemeine Charakteristik der Richtung des alexandrinischen Theosophen dürfte ausreichen, die hohe Bedeutung ahnen zu lassen, welche er für die jüdische Lehrentwicklung in seiner Zeit besaß. Es läßt sich schon von vorneherein vermuthen, daß bei dem Reize, den griechische Bildung auch auf die Gemüther Palästina's ausübte, und bei dem edlen, sittlich ernsten Geiste, der durch die Schule Philo's ging, ein tiefer und weitgreifender Einfluß dieser Richtung auf die religiösen Anschauungen der Juden im Mutterlande unvermeidlich war. Ja, wie Eine menschliche Verirrung in der Hand Gottes zur Correktur der andern wird, so hat die weit vom Offenbarungsdogma des Alten Testamentes entfernte Theosophie Alexandriens dem geistlos entarteten Judenthume Palästina's einen nachhal-

haltigen Impuls gegeben. Die spätere Kabbala und das Rabbinenthum haben es sattsam bewiesen, wohin die einseitige, verknöcherte Auffassung des positiven Dogma's führt; aber solche, allerdings den Offenbarungsgläubigen jeder Zeit nahe liegende Verirrungen waren nur möglich bei der vollständigsten Trennung der jüdischen Doktrin von der freien, philosophischen Spekulation. Darum muß es als sehr wohlthuend, als ein wirklicher Segen angesehen werden, daß der Geist Alexandriens nach Palästina hinüberwehte. Denn während er dort das positive Dogma auflöste und verflüchtigte, mußte er hier dazu dienen, die religiöse Auffassung wahrhaft religiös zu erhalten, d. h. vor Dürre und Erstarrung zu bewahren. Sind ja sogar auf dem Gebiete der christlichen Theologie ganz ähnliche Erscheinungen ebenso natürlich, wie aus der Geschichte der theologischen Literatur hinlänglich bekannt. Die Früchte jener segensreichen Wechselwirkung zwischen dem positiven und dem spekulativen Elemente werden im Zusammenhange speziell und ausführlich zur Besprechung kommen.

Was schließlich die Bedeutung Philo's für unsere Aufgabe auf einen ganz besonders hohen Grad erhebt, das ist die Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Nach seiner eigenen Aussage war er in der Regierungszeit Caligula's ein alter Mann; die Blüthe seines Lebens fällt also in die Zeit, in welcher die Regeneration der religiösen Verhältnisse durch den Messias eben bevorstand [23].

IV. Die spätjüdische Literatur und die neutestamentlichen Apokryphen.

1. Außer wenigen, wenngleich höchst interessanten Aufschlüssen, welche uns einige Erzeugnisse der ältesten christlichen Literatur über jüdische Anschauungen bieten, wie der Dialog Justin's mit dem Juden Trypho, die pseudo-clementinischen Homilien und Recog-

[23] Von den übrigen Alexandrinern könnte hier höchstens noch Aristobul in Betracht kommen; aber die von ihm erhaltenen Fragmente bieten nichts Wesentliches, was nicht auch bei Philo sich fände. Für unsere Aufgabe wird es daher genügen, auf Letztern, als den Bedeutendern, ausschließlich zurückzugehen.

nitionen u. a., haben wir weitere Belehrung über unsern Gegenstand aus Schriften späterer Zeit nicht zu erwarten. Gfrörer hat in seinem Buche: Philo und die alexandrinische Theosophie dadurch eine große Verwirrung angerichtet, daß er überall auf den Talmud zurückging und dessen Inhalt für die Erforschung des frühern Judenthums verwerthete [1]. Die Gemara gehört bekanntlich in so späte Zeit, und enthält so viele dem frühern Judenthum fremde, oder in verzerrter Gestalt weiter entwickelte jüdische Anschauungen, daß sie für unsern Zweck nicht einmal berücksichtigt werden darf. Ueber die Mischna aber und ihre Verwendung für die Darstellung des Judenthums zur Zeit Christi hat schon de Wette [2] richtig geurtheilt, wenn er sagt, sie dürfe nicht ganz umgangen werden. Ihre gegenwärtige Redaktion rührt allerdings erst aus dem Ende des zweiten oder gar dem Anfange des dritten christlichen Jahrhunderts her [3]; aber der damals in die nunmehrige Gestalt gebrachte Stoff war theilweise schon allgemein bekannt und galt als altehrwürdige Ueberlieferung [4]. Indessen enthält das ganze Werk nur wenig für unsere Aufgabe Brauchbares, indem es durchaus casuistisch gehalten ist. Letzteres kann freilich gerade von dem ältesten Traktate, den Pirke Aboth, nicht gesagt werden; aber dessen Inhalt ist rein didaktischer Natur, fast ohne positiv dogmatischen Stoff.

Noch weniger können die spätern Targume und die Midraschim über alttestamentliche Bücher, oder die Schriften Rabboth, Nezach Israel, Jalkut Schimeoni, Abkath Rochel u. a. hier in Betracht kommen, obgleich sie viele Beiträge zur Messiaslehre enthalten. Denn entweder sind sie sehr jungen Datums, oder es gilt von ihnen, was sicher von dem Buche Sohar gesagt werden muß, daß es einiges ziemlich alte Material, aber überarbeitet und durch jüngere

---

[1] Wenn jüdische Schriftsteller, wie Geiger Urschrift u. Uebers. der Bibel. Breslau 1857, in denselben Fehler verfallen, so kann man dies ihrer Vorliebe für die talmudische Ueberlieferung schon zu gute halten.

[2] De morte J. Ch. expiatoria (Opusc. theol. Berol. 1830 p. 50).

[3] Vgl. *Wolf* Bibl. hebr. II, 660.

[4] Vgl. Frankel Paläst. u. alex. Schriftforschung. Bresl. 1854, S. 8 f.

Anschauungen völlig verändert, darbietet [5]. Für die spätere Messiaslehre der Juden gilt das Buch Sohar als die Hauptquelle. Am vollständigsten ist es in dieser Hinsicht von Schöttgen [6] ausgebeutet worden. Offenbar aber stehen die hierhin gehörigen Anschauungen unter dem Einfluß der christlichen Lehre [7], und darum könnte es keinen schlimmeren Irrthum geben, als den, die Doktrin des Sohar für die Beleuchtung des frühern Judenthums verwerthen zu wollen. Da das älteste Erzeugniß der Kabbala, das Buch Jezirah mit der ganzen Richtung, welche es einleitet und vertritt, unsern Zwecken ferne liegt, so bleibt noch die alte jüdische Chronik, Seder Olam genannt, für unsere Betrachtung übrig. Sie reicht bis zur Darstellung des Aufstandes Bar-Kochba's unter Hadrian, und ist wahrscheinlich bald nachher, noch im zweiten Jahrhundert verfaßt worden [8]. Diese Schrift bietet einige Bemerkungen eschatologischen Inhaltes, welche sich leicht als alte jüdische Ueberlieferungen erkennen lassen.

2. Von den neutestamentlichen Apokryphen gehören nur wenige an diese Stelle. Die meisten der noch vorhandenen sind nämlich erst spät entstanden, freilich oft nicht ohne Benutzung älterer Schriften. Die erhaltenen Fragmente des Evangelium ad Hebraeos aber, die ältesten Reste jener Literatur, bieten nichts für unsern Zweck Brauchbares. Wir haben es darum ausschließlich mit drei Schriften zu thun, die allerdings auch verhältnißmäßig jung sind,

---

[5] Vgl. Haneberg im Kirch.-Lex. von Wetzer und Welte X, 238 ff. Die Literatur über das räthselhafte B. ist vollständig angegeben bei *de Wette* l. c. p. 54.

[6] De Messia (hor. hebr. et talm. tom. II.). Dresdae et Lips. 1742.

[7] Schöttgen hat in einer Monographie den Beweis zu liefern versucht, der bekannte R. Simeon Ben Johai, auf den die ältesten Stücke im Sohar zurückgeführt werden, sei Christ geworden, und daher, meint er denn de Mess. p. 51, käme es, daß sich in jenem B. so viele christliche Gedanken fänden. Es beruht diese Annahme auf dem Grundirrthum, daß das B. im Wesentlichen wirklich als ein Werk Simeon's anzusehen sei. Ebenso verfehlt ist wohl die Annahme Corrodi's Krit. Gesch. des Chiliasmus I, 290, nach welcher die rabbin. Schriften christlich gefälscht worden wären.

[8] Vgl. *Wolf* Bibl. hebr. I, 491, wo allerdings auch andere Annahmen erwähnt und widerlegt werden.

aber durch Verarbeitung früherer Werke entstanden, mit dem Evangelium Nicodemi, der historia Josephi fabri lignarii und den Actus Philippi. Das Evangelium des Nikodemus besteht aus zwei Stücken; der erste Theil ist eine Bearbeitung der Acta Pilati, der zweite Theil behandelt Christi Hinabsteigen in die Unterwelt und ist aus einer Schrift des zweiten Jahrhunderts hervorgegangen [9]. Die Geschichte des Zimmermanns Joseph gehört in ihrer gegenwärtigen Form freilich erst dem 5. Jahrhundert an, aber gleichwohl ist sie nicht einer Erfindung so später Zeit gleichzuachten, sondern aus Vorhandenem zusammengesetzt und verarbeitet [10]. Wir werden Anschauungen in derselben antreffen, welche wenigstens ihrem Ursprunge nach auf das ältere Judenthum zurückzuführen sind. Die Akten des Philippus endlich wurden schon in dem bekannten Dekrete (c. 6) verworfen, welches nach dem Papste Gelasius benannt zu werden pflegt. Auch in ihnen finden sich ältere jüdische Anschauungen vor.

---

[9] Vgl. *Tischendorf* De Evang. apocr. origine et usu. Hagae 1851, p. 56 sqq.

[10] *Tischendorf* l. c. p. 52 ff.

Die religiösen Anschauungen der Juden in Palästina zur Zeit Christi.

Die Ausführlichkeit vorstehender kritisch-historischer Untersuchungen über die Quellenliteratur war durch einen doppelten Grund geboten. Erstlich verlangt die Bearbeitung eines solchen Gegenstandes, wie der unsrige ist, überhaupt eine genaue Kenntniß der bezüglichen Quellen, um aus ihnen mit Sicherheit schöpfen zu können. Zweitens aber bedurfte es besonders bei unserm Thema einer erschöpfenden und gründlichen Beurtheilung der zu benutzenden Literatur, weil es hier von der größten Wichtigkeit ist, zu wissen, welcher Richtung die einzelnen Schriften angehören und welche Tendenzen sie verfolgen, in welcher Aufeinanderfolge sie abgefaßt wurden, und in welchem Verhältnisse sie zu einander stehen. Denn einem verhältnißmäßig kurzen Zeitraume gehören die besprochenen literarischen Erzeugnisse an und fast derselben Periode die ganze in ihnen repräsentirte doktrinelle Entwicklung. Mitten in jener Zeit aber ward dem religiösen Denken der mächtigste Anstoß gegeben durch das Leben und die Wirksamkeit des Messias. Ein nie geahntes, unermeßliches Gebiet religiös-philosophischer Spekulation eröffnete sich nun dem menschlichen Geiste, da er nach allen Richtungen hin sich im Denken erschöpft hatte und wie blasirt sich zu den albernsten Phantasien zu verirren drohte. Daß das neue Ferment, welches die christliche Lehre bot, nicht als gleichartig

zu den vorhandenen Elementen hinzutreten sollte, sondern wie ein läuterndes Feuer sie zu durchdringen bestimmt war, leuchtet schon aus dem Verhältnisse ein, in welches das Christenthum zu der alttestamentlichen Offenbarung trat. Auch auf dem Gebiete der freien wissenschaftlichen Aneignung der dargebotenen neuen Wahrheit galt als Wahlspruch das Wort des Herrn: Non veni solvere sed adimplere. Kein Wunder darum, daß Christus selbst oft an die zu seiner Zeit vorhandene Auffassung anknüpft, sie berichtigt, erweitert, oder adoptirt, wie es eben nöthig schien. Kein Wunder, daß wir in den Lehrschreiben der Apostel, besonders bei dem auch in der jüdischen Theologie und griechischen Weisheit hochgebildeten Apostel Paulus oft Auseinandersetzungen, Vorstellungen, ja selbst Reminiscenzen finden, die lebhaft an die damalige jüdische Literatur erinnern. Dieser Umstand rechtfertigt nun keineswegs die Verirrung neuerer Gelehrten, welche die christliche Doktrin auf dem Wege philosophischer Spekulation in rein menschlicher Weise sich entwickeln lassen. Um so mehr aber that es Noth, die für die Behandlung unseres Stoffes reichlich fließende Quellenliteratur ausführlich zu besprechen, damit wir so in den Stand gesetzt wurden, auch über das Verhältniß des Christenthums zu der bereits vorhandenen jüdischen Lehrentwicklung uns ein sicheres Urtheil zu bilden. Die Darstellung dieses Verhältnisses selbst wird sich auf die Behandlung der einzelnen Lehrstoffe vertheilen. Wir wollen nämlich nun in systematischer Anordnung die einzelnen Materien der jüdischen Doktrin beleuchten, wie sie sich um die Zeit der Entstehung des Christenthums ausgebildet hatte. Naturgemäß werden wir zum bessern Verständniß des Dargebotenen bald zurück, bald vorwärts blicken müssen, je nachdem eine Auffassung den Schlußpunkt einer längern Entwicklung bildet oder aber die Grundlage einer solchen für die zukünftige Zeit. Außerdem muß neben dem Verhältnisse der jüdischen Lehre zum Christenthum auch das unter den verschiedenen Richtungen und Sekten des Judenthums selbst bestehende Verhältniß zur Darstellung gebracht werden. Erst damit ist die Beleuchtung des ganzen Prozesses abgeschlossen, der mit dem Vordringen der hellenischen Geistesbildung im Judenthume begann, um es zum Empfange eines edlern Pfropfreises in der

christlichen Lehre vorzubereiten, oder in leere Allegorien und Begriffe aufzulösen, oder endlich seine krankhafte Abschließung und Erstarrung zu veranlassen.

I. Die religiösen Parteiungen in Palästina.

Während wir die einzelnen Lehr-Differenzen gesondert bei den betreffenden Stoffen behandeln werden, haben wir vorerst uns mit dem Charakter der verschiedenen religiösen Parteiungen unter den Juden im Allgemeinen bekannt zu machen. Natürlich übergehen wir hierbei das rein Geschichtliche, das sich an die Existenz der jüdischen Sekten angeknüpft hat, da uns hier nur das religiöse Moment interessirt. Aus demselben Grunde aber darf eine Charakterisirung des sogenannten Mischvolkes der Samaritaner an dieser Stelle nicht fehlen, weil, von der religiösen Seite her betrachtet, die Samaritaner aktiv und passiv an der Entwicklung der spätern jüdischen Religionsanschauungen betheiligt sind.

1. Die Samaritaner.

Beginnen wir mit dieser ältesten Abzweigung vom Stamme des Judenthums, welche vermöge ihrer völligen Trennung kaum mehr Sekte genannt zu werden verdient. Bekanntlich entstand durch die Ueberpflanzung assyrischer Colonisten nach dem Lande des Zehnstämmereiches das Mischvolk der Samaritaner. Der religiöse Charakter der Bewohner dieses seither Samarien genannten Landes wurde dadurch ein vorwiegend heidnischer. Aber später, vielleicht unter dem Einfluß der aus dem babylonischen Exil zurückgekehrten Juden, wandten dieselben sich mehr und mehr wieder dem jüdischen Glauben zu. In dem Bewußtsein seiner halbjüdischen Herkunft wollte das Zwittergeschlecht selbst auf den Jehovadienst nicht verzichten. Als Zorobabel den Tempel zu Jerusalem wieder aufbaute, trugen die Samaritaner ihm ihre Dienste an, wurden aber von den Juden als Götzendiener abgewiesen. Sie erbauten sich darum unter dem Schutze des persischen Satrapen Saneballat einen eigenen Jehovatempel auf dem Berge Garizim

und trennten sich von da ab völlig von der jüdischen Religionsgemeinschaft. Von den alttestamentlichen Büchern hatten sie nur den Pentateuch mit herübergenommen, zeichneten sich aber durch eine gewissenhafte Beobachtung des mosaischen Gesetzes vortheilhaft aus. Und weil sie in Folge des kleinen Umfanges ihres Gebietes und ihrer politischen Unbedeutsamkeit die religiösen Interessen mit denen des Staates nicht verbinden, noch weniger vermengen konnten, so blieben sie auch in ihren theologischen Anschauungen, in ihren religiösen Erwartungen vor mancher jüdischen Verirrung mehr oder weniger bewahrt. Auch muß die spekulative Thätigkeit, welche in Chaldäa gepflegt wurde, zum Theil sehr vortheilhaft auf ihre religiöse Denkweise eingewirkt haben. Wie sie in Folge ihrer Entstehung von dort her mit Götzendienst befleckt wurden, so diente ihnen später jene spekulative, dem ursprünglichen Judenthum mangelnde Richtung, zur Läuterung ihrer religiösen Begriffe.

2. Die Pharisäer, Sadducäer und Essener.

1. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, über die Entstehung der jüdischen Sekten überhaupt zu reden und die Albernheiten zu widerlegen, welche noch jüngst über dieselben in die Oeffentlichkeit gebracht worden sind [1]. Nur insoweit haben wir uns mit dem Ursprung und dem gegenseitigen Verhältniß der zu Christi Zeit im Schooße des Judenthums bestehenden großen Religions-Parteien zu beschäftigen, als dessen Erkenntniß einen tiefern Einblick in die theologischen Bewegungen jener Zeit gestattet.

Um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts traten

---

[1] Geiger Urschrift u. Uebersetzungen der Bibel. Breslau 1857, S. 102 f. behauptet dreist, die Sadducäer hätten „den alten Priesteradel" repräsentirt, die Pharisäer hingegen die Volkspartei; aus Letztern seien die Essener hervorgegangen, wie denn auch ein prinzipieller Unterschied der religiösen Anschauung zwischen den Pharisäern und Sadducäern nicht bestanden habe. Nach sieben Jahren hat der Verf. diese Behauptungen wiederholt mit dem Zusatze, es sei nun doch Zeit, daß die Fabeln über Pharisäer und Sadducäer aufhörten (Das Judenthum und seine Geschichte. Breslau 1864, S. 89). Wir meinen, es läge dieses ausschließlich in der Hand des Verf., da unseres Wissens Niemand seinen Ausführungen Beachtung geschenkt hat.

die beiden Sekten der Pharisäer und Sadducäer hervor. Genauer die Zeit ihrer Entstehung zu ermitteln, ist bis heran ebenso sehr mißlungen, als ihren Ursprung auf bestimmte Personen zurückzuführen. Dies Mißlingen mag seinen Grund in der Unmöglichkeit haben. Es lag nämlich ganz in der Natur der Sache, daß die beiden Extreme, welche in den genannten Sekten verkörpert sind, sich im Schooße des Judenthums entwickelten. Und da also, die Richtigkeit dieser Behauptung vorausgesetzt, nicht die Willkür eines Verirrten Schöpferin der Partei war, sondern der allmälige und Einseitigkeiten erzeugende Fortgang der geistigen und religiösen Bewegungen jener Zeit, so kann es uns nicht auffallen, breite Ströme auf jenem Gebiete anzutreffen, deren Quellen nicht zu entdecken sind. Und mehr noch: nicht allein nicht zu entdecken sind, sondern gar nicht existiren, weil jene Strömungen ihre Wasser aus der ganzen wassergetränkten Ebene erhielten, ohne es einzelnen Sprudeln zu verdanken. Wir haben mehrfach von dem Vordringen des Hellenismus in's Mutterland des Judenthums gesprochen. Diesem, abgesehen von der Gründung des Christenthums, wichtigsten Ereigniß in der Culturgeschichte der Menschen ist die Entstehung der genannten Religionsparteien in Palästina zuzuschreiben. Abwehrend und anziehend verhielt sich das Judenthum dem neuen Eindringling gegenüber; beides in dem richtigen Maße und mit einander verbunden erzeugte die schönste Frucht. Doch das Abwehren, krankhaft gesteigert bis zur Einseitigkeit, mußte ein widerliches Zerrbild des Judenthums zum Vorschein bringen; während bei dem lüsternen Anziehen der heitern Elemente des Griechenthums gar zu leicht der religiöse Ernst des hebräischen Geistes zerrann. Dieses sind die beiden Extreme, welche sich nur allgemach ausbilden konnten und anfangs ihre abschreckende Gestalt nicht offenbarten. Darum findet sich schon frühe der Unterschied zwischen Solchen, welche, von der Liebe zum Neuen ergriffen, die freie, geistige Auffassung, welche der Hellenismus brachte, annahmen, und Jenen, die mit Abscheu von dem Fremden, weil Heidnischen, sich abwandten [2]. Letztere,

[2] Dies ist wohl der historische Kern jener jüdischen Tradition, nach welcher die Entstehung der pharisäischen und sadducäischen Sekte an den Namen des

mehr von dem religiösen und nationalen Interesse getrieben, waren anfänglich vereinzelt, die Frommen, Chasidim, Assidäer, genannt[3], später, zumal durch die Gegenpartei und durch harte, andauernde Verfolgungen gereizt, consolidirten sie sich zu der pharisäischen Sekte. Daß hier die Ehrwürdigkeit des religiösen Eifers bald in die ekelerregende Gestalt des Fanatismus sich verwandelte, war die natürliche Folge der durch Gegensätze bedingten Entwicklung. Und wie sich leider leicht mit der frischen geistigen Bewegung eine allzu freie Behandlung der Sitten verbindet, so suchten auch damals Viele unter dem Vorgeben eines edlen Bildungstriebes nur die lockende Zügellosigkeit des hellenischen Lebens, und sie ließ sich finden über das gehoffte Maß hinaus. An die Stelle der Offenbarung trat der frei schaffende Geist, und heiterer Lebensgenuß verdrängte den schon lange lästigen Ruf zur Heiligkeit. Im Bewußtsein ihres gleichmäßigen Strebens und nach langsamer, aber gründlicher Ueberwindung der Scheu vor der Oeffentlichkeit fanden sich die Gesinnungsgenossen allmälig in der Partei der Sadduäer zusammen[4].

Präsidenten des Synedriums, Antiochius von Socho (291—260), sich anknüpft. Daß die sadducäische Sekte noch älter sei, als jene Tradition besage, wird von Alois Müller Pharisäer u. Sadducäer (Sitzungsber. der k. Akad. der Wiss. Wien 1860, XXXIV, 116) ohne allen Grund angenommen.

[3] Dennoch aber darf man nicht mit *Drusius* De tribus sectis Judaeorum IV, 12 behaupten, alle frommen Israeliten hätten Chasidim geheißen, gleichviel welcher Sekte Mitglieder sie gewesen seien. Die „Frommen" gehörten vielmehr einer und derselben, der altgläubigen Richtung an und unterschieden sich von einer Sekte nur durch den Mangel äußerer Einigung. Das Verhältniß der Chasidim zu den Pharisäern ist schon richtig bei *Scaliger* Elench. Trihaer. Serarii p. 443 dargestellt. Gegen die andere Behauptung Scaliger's aber, die Karäer hätten in demselben Verhältniß zu den Sadducäern gestanden, polemisirt mit Recht schon *Morinus* Exercit. II, 7 und *R. Simon* Hist. crit. du V. T. I, 29.

[4] Müller a. a. O. S. 117 ff. verkennt das Wesen der beiden Sekten durchaus, wenn er als den prinzipiellen und durchgreifenden Unterschied das beiderseitige Verhältniß zur jüdischen Tradition angibt. Aus diesem Prinzipe lassen sich keineswegs alle einzelnen Verschiedenheiten ableiten; vielmehr ward erst nachträglich von den Sadducäern die Ueberlieferung beseitigt um der freiern Bewegung willen, und weil sie ihre Ansichten mit der spätern Lehrentwicklung noch viel weniger vereinen konnten, als mit den kanonischen Schriften des A. T. Hätten diese nicht ein so überaus hohes Ansehen unter

2. Beide Extreme mußten den gewissenhaften, den nach Wahrheit und Tugend ringenden Juden unbefriedigt lassen. Was bot der entartete, starre Pharisäismus [5] dem religiösen Gemüthe, und wie fand sich erst eine mit jüdischer Gläubigkeit durchdrungene Seele von dem Extrem der Neuerungssucht, dem radikalen Sadducäismus, abgeschreckt? Darum brach sich denn sehr leicht eine mittlere Richtung Bahn, welche, den Inhalt des alten jüdischen Glaubens mit der neuern beweglichen Denkweise verbindend, weder in Religionslosigkeit sich verlor, noch in einem leeren, äußern Mechanismus das Wesen der Religion erkannte [6]. Es hätte diese mittlere Richtung die richtige Mitte sein können, insofern sie die beiden entgegengesetzten Fehler vermied; aber leider war sie es nicht. Sie lag nicht in der Mitte, sondern neigte zu weit nach der Seite philosophischer Subjectivität. Vor Allem auf der Grundlage hellenischer Spekulation aufgebaut, assimilirte sich jenes System, welches mit dem Namen des Essenismus bezeichnet zu werden pflegt, aus dem Judenthum eben das, was mit den bereits fertigen Paradoxen vereinbar schien. Alles andere mußte sich eine mehr oder weniger entstellende Metamorphose gefallen lassen, oder es wurde ganz Preis gegeben [7].

---

den Juden besessen, so würden auch sie wohl von der sadd. Verwerfung nicht verschont geblieben sein. Am offensten zeigt sich die Unrichtigkeit der Müller'schen Auffassung in dem ebenso bestimmten wie consequenten Satze, die Sadducäer seien die Vertreter des alten, ächten Mosaismus gewesen. Man vgl. doch hiermit nur, was Josephus und das N. T. uns über ihre Lehren berichten!

[5] Wir wollen gewiß nicht leugnen, daß anfangs wahrhafte Religiosität unter den Pharisäern gepflegt ward, und auch in der Zeit der Entartung manches Mitglied dieser Sekte dieselbe sich bewahrte, ja daß Reste dieser Gesinnung der Sekte als solcher bis in die spätesten Zeiten verblieben; aber dennoch kann von eigentlicher „Spekulation" und „Befriedigung des religiösen Gemüthes" (Müller S. 124 f.) bei ihr keine Rede sein.

[6] Jost Gesch. der Israel. Berlin 1820, I, 57 verkennt das thatsächliche Verhältniß der Sekten unter einander und ihr Wesen durchaus, wenn er die Essener für eine strengere Fraktion der pharisäischen Sekte ausgibt. Bei einem so groben Irrthume kann es nicht mehr auffallen, wenn er S. 152 die Pharisäer der Nachäfferei des pythagoräischen Wesens (!) beschuldigt, welches allerdings auf den Essenismus bestimmend eingewirkt hat.

[7] Von Flavius Josephus an (Bell. Jud. II, 8, 2) bis auf Bilfinger

Daher haben denn auch die Essener den äußern religiösen Verband mit dem Judenthume zum größten Theil gelöst. Aber mit den beibehaltenen Resten des Offenbarungsglaubens ihren tiefen religiösen Mysticismus verbindend, befruchteten sie das religiöse Gemüth mit einer theosophischen Lehre, welche auch für das Tugendleben die bewundernswerthesten Früchte trug. Wirkte der Hellenismus auf die Gestaltung der pharisäischen und sadducäischen Sekte maßgebend ein, auf jene mittelbar und unmittelbar auf diese, ohne indeß die eine oder die andere vom Judenthume völlig zu trennen, so erblicken wir in der essenischen die Vereinigung jüdischer Lehren mit griechischer Philosophie, welche sich ihres unjüdischen Wesens bewußt geworden war. Dem Essener wäre es nicht möglich gewesen, am Jehovadienst in Jerusalem sich zu betheiligen.

3. Diese Auffassung des Ursprunges und Wesens der essenischen Sekte, welche früher allgemeine Anerkennung genoß, ist in neuester Zeit nicht ohne Angriffe geblieben. Man hat verschiedene Versuche gemacht, die Entstehung des Essenismus aus dem Judenthum allein abzuleiten gegen die frühere Annahme eines durchgreifenden Einflusses der griechischen Philosophie auf die Bildung jener seltsamen mystischen Lehre. Da der essenische Lehrbegriff je nach der

---

Die drei jüd. Sekten (in der Zeitschr. für histor. Theol. Leipzig 1849, S. 317 ff.) hat man meist von drei Sekten unter den Juden gesprochen. Es geschieht dies mit vollem Rechte, obgleich, wie in jeder geistig stark erregten Zeit, auch damals bei den Genossen derselben Sekte die religiösen Ansichten in der mannigfaltigsten Weise und weit auseinander gegangen sein mögen. Angesichts dieses Umstandes ist es noch nicht begründet, mit *Scaliger* Elench. Trihaer. Serarii p. 377 von einer ganzen Reihe jüdischer Sekten zu reden. Auch können die *νομικοί* oder *γραμματεῖς* nach Allem, was wir von ihnen und von den jüdischen Einrichtungen späterer Zeit wissen, nicht als religiöse Sekte angesehen werden, wie sehr dies auch *Triglandii* Diatribe de Karaeis p. 63 sqq., 69 und von Beer Gesch. der jüd. Sekten. Brünn 1822. I, 127 empfohlen wird. Sie bildeten keine Sekte, sondern einen Stand. Den umgekehrten Fehler hat *Grossmann* De collegio Pharis. Lips. 1851 begangen bezüglich der Pharisäer, wie schon der Titel dieses Programmes zeigt. Was er von der strengen Organisation der Pharisäer sagt, gilt theils von deren Sekten- oder Parteidisciplin, theils unmittelbar von der jüdischen Hierarchie und dem Synedrium, und betrifft nur insofern mittelbar die Pharisäer, als der Pharisäismus mit dem Hierarchenthum verwachsen war.

einen und andern Auffassung eine verschiedene Gestalt annimmt, so können wir uns der Untersuchung über das Verhältniß des Essenismus zum Griechenthum an dieser Stelle nicht entziehen.

Der unglücklichste Versuch, das essenische Wesen für ausschließlich jüdisch auszugeben, ist von Ewald[8] gemacht worden. Nach ihm sollen die Essener die eigentlichen Orthodoxen, die frommen Israeliten gewesen sein und erst später sich vom Judenthum entfernt haben. Von einer so gründlichen Aenderung, wie sie bei dieser Annahme postulirt werden muß, welche in vielen Punkten einer Verwandlung in das gerade Gegentheil gleichkömmt, wissen wir natürlich geschichtlich gar nichts. Ewald's Aufstellungen gründen sich also auf durchaus willkürliche Annahmen[9]. Ebenso wenig befriedigt die Hypothese von Reuß[10], welcher die äußern Drangsale unter den Seleuciden als die Quelle des mystisch-ascetischen, innern Lebens der Essener ansieht, und darum die Idee von der freiwilligen Armuth und der Verachtung der irdischen Güter zum Grundprinzip des Essenismus macht. Aus einem solchen Prinzipe erklärt sich nur der geringste Theil der einzelnen Lehren dieser Sekte. Ferner ist auch Ritschl[11] viel zu subjektiv gewesen, wenn er den Versuch machte, die Idee eines allgemeinen Priesterthums der Gestaltung des Essenismus zu Grunde zu legen. Manche Eigenthümlichkeiten ließen sich auf diese Weise wohl erklären. So das Tragen der weißen, leinenen Kleider, die Vornahme vieler Lustrationen, die Feier der Mahlzeiten als gemeinschaftlicher Opfermahle, auch wohl die Enthaltung von Wein und von geschlechtlicher Vermischung. Aber wie kann denn Jemand glauben, die Essener hätten aus dem Grunde kein Fleisch gegessen, weil sie nur Opferspeisen hätten genießen dürfen, der Tempel allein aber, von dem sie

---

[8] Gesch. des Volkes Isr. III, 2, 420 ff.

[9] Vgl. gegen ihn Ritschl in den Theol. Jahrb. Tübingen 1855, S. 319 ff. und Mangold Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Marburg 1856, S. 33 ff.

[10] Hist. de la théol. chret. au siècle apostol. I, 122 sqq. S. dagegen Mangold a. a. O. S. 36 f.

[11] Theol. Jahrb. Tüb. 1855, S. 323 ff., Entstehung der altkath. Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857, S. 181 ff.

ausgeschlossen gewesen, Anspruch auf die Ehre gehabt habe, Opferstätte zu sein? Richtig bemerkt hierauf schon Zeller[12], nach diesem Prinzip hätten die Essener nicht allein kein Fleisch, sondern gar nichts essen dürfen. Wenig anders verhält es sich mit Ritschl's Bemerkung über die Scheu der Essener vor der Berührung mit Salböl: diese Scheu soll den Gegensatz des essenischen, ideellen Priesterthums zu dem levitischen ausgedrückt haben, dessen Uebertragung durch Salbung vermittelt ward. Erblickt denn nicht Ritschl selbst in der eigenthümlichen Kleidung der Essener und in manchen andern Stücken eine Analogie zu den sonstigen priesterlichen Einrichtungen und Gewohnheiten; warum denn hier auf einmal der Gegensatz?

Nach Ritschl hat sich in einer neuen Weise Hilgenfeld[13] an der Lösung des viel besprochenen Problems versucht, indem er die Idee der Weissagung für die ursprüngliche und höchste im Essenismus erklärte. Nach ihm soll das Hauptgeschäft der Essener im Weissagen bestanden haben, und ihre Genossenschaft soll eine Schule von Apokalyptikern gewesen sein. So wird ihre Existenz auf die alten Prophetenschulen zurückgeführt, und ihre völlige Unabhängigkeit von dem Einflusse der griechischen Philosophie behauptet. Auch dieser Versuch muß als mißlungen bezeichnet werden. Denn wie hoch auch immer die Gabe der Weissagung bei den Essenern in Ansehen gestanden haben mag, als Zweck und höchste Idee der Sekte läßt sich der Gebrauch derselben doch auf keinen Fall ansehen. Freilich hat man stets, selbst in der christlichen Zeit, ein sehr enthaltsames und zurückgezogenes Leben gleichsam als die natürliche und fast unerläßliche Grundbedingung für die Wirksamkeit der Weissagungsgabe betrachtet; allein ist denn damit gegeben, daß ein Asceten-Verein, in dem sich mancher Weissagende findet, eine Prophetenschule sein muß? Nach den uns erhaltenen Schilderungen des essenischen Lebens träte in diesem Falle das Mittel doch gegen den Zweck allzu sehr in den Vordergrund: nach ihnen muß die Ascese in erster Linie das Ziel des ganzen Strebens gewesen sein. Auch berichtet Josephus geradezu, Einige der Essener verlegten sich auf

---

[12] Theol. Jahrb. Tübingen 1856, S. 417.

[13] Jüdische Apokalyptik. Jena 1857, S. 253 ff.

das Weissagen und bereiteten sich dazu durch Studien und Heiligung vor [14]. Was will denn nun wohl Hilgenfeld aus den Uebrigen machen? Was soll ferner nach dieser Annahme die Verehrung der Sonne bei den Essenern und ihre genaue Beschreibung des ewigen Lebens der Seligen als Aufenthalt jenseits des Oceans [15]? Es hilft nichts, hierfür auf das Buch Henoch hinzuweisen, in welchem Aehnliches zu finden ist [16]; denn auch diese Schrift blieb ungeachtet ihrer antihellenischen Tendenz nicht frei von griechischem Einfluß. Jüdischen Ursprung haben diese Vorstellungen nie und nimmer, und wären sie den spätern Juden so geläufig gewesen, wie der Glaube an Einen Gott. Warum endlich die Trennung von dem strenge vorgeschriebenen Jehovacultus im Tempel zu Jerusalem [17]? Wären die alten Propheten wohl zu irgend einem Ansehen in Israel gelangt, wenn sie statt an dem Tempeldienste sich zu betheiligen, an die aufgehende Sonne ein Gebet gesprochen und an die Stelle der göttlich vorgeschriebenen religiösen Uebungen eine neu erfundene Frömmigkeit gesetzt hätten, in der Hoffnung, einst zum Lohne einen Platz in den Gefilden jenseits des Oceans zu erhalten? Gegenüber diesen wesentlichen Abweichungen von dem Judenthum auch der spätern Zeit erscheint das Weissagen als eine weniger hervorragende Eigenthümlichkeit des essenischen Wesens. Wenn die Essener trotz jener großen Differenzen die Person des Moyses hoch in Ehren halten und mit übergroßer Strenge die Sabbathgesetze beobachten [18], so zeigt das nur, daß sie das jüdische Wesen durchaus nicht verleugnen wollen. Ein Beweis für ihr ächtes und wahres Judenthum liegt in diesen Zügen nicht, wie

---

[14] B. J. II, 8, 12: *εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς οἳ καὶ τὰ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπισχνοῦνται, βίβλοις ἱεραῖς, καὶ διαφόροις ἁγνείαις, καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι.*

[15] *Jos.* Bell. Jud. II, 8, 5. 11.

[16] Hilgenfeld Jüd. Apok. S. 273. 276 verweist auf Hen. 100, 10, wo es heißt, daß die Gestirne das Thun des Menschen beobachten, und auf 22, 1 bezüglich der Beschreibung des Jenseits. Letztere ist indessen noch viel ausführlicher in 17, 4 ff. enthalten, wo sie ganz unverkennbar in griechischer Weise durchgeführt wird.

[17] *Jos.* Antt. XVIII, 1, 5.

[18] *Jos.* B. J. II, 8, 9.

Hilgenfeld[19] glaubt. Gerade weil sie ein großes Stück ihrer nationalen Religion Preis gegeben hatten, mußten sie, um nicht als Apostaten zu erscheinen, die behaltenen Reste um so nachdrücklicher hervorkehren.

Man sieht also, aus dem Judenthum allein kann das Wesen des Essenismus nicht abgeleitet werden.

4. Sehen wir uns nun nach fremdartigen Einflüssen, nach denen der griechischen Philosophie um, so begegnet uns vor Allem die Aussage des Flavius Josephus[20], die Essener hätten dieselbe Lebensweise unter den Juden befolgt, die unter den Griechen von Pythagoras eingerichtet worden sei. Dieses Zeugniß ohne Weiteres mit Hilgenfeld[21] beseitigen ist leicht, aber ungerechtfertigt. Nicht allein weil Josephus ein Zeitgenosse war, der das essenische Leben aus eigener Anschauung und selbst aus vorübergehender Erfahrung kannte, muß jene Aeußerung von ihm geachtet werden, sondern auch wegen der Bestimmtheit, mit welcher der Geschichtsschreiber gerade auf Pythagoras hinweist. Aus dem letztern Umstande müssen wir nämlich schließen, daß die Aehnlichkeit zwischen essenischem und pythagoräischem Leben auffallend groß gewesen sei. Denn da auf beiden Seiten ganz besondere Eigenthümlichkeiten im Einzelnen sich geltend machten, so konnte nur bei einer mehr als allgemeinen Uebereinstimmung die Gleichheit der Richtungen behauptet werden. Diese Vermuthung bestätigt denn auch ein thatsächlicher Vergleich augenscheinlich. Zeller[22] hat es mit der ihm zu Gebote stehenden reichen Gelehrsamkeit auf dem Gebiete der griechisch-philosophischen Literatur überzeugend nachgewiesen, daß bis zu den kleinsten Einzelnheiten herab für das essenische System und Leben der Pythagoräismus Analogien darbietet. Auch Ritschl's Bedenken bezüglich des chronologischen Mißverhältnisses hat er zur Genüge erledigt. Er hat den Beweis angetreten, daß auch nach dem Unter-

---

[19] A. a. O. S. 268.

[20] Antt. XV, 10, 4: *γένος δὲ τοῦτ᾽ ἐστι διαιτῃ χρώμενον τῇ παρ᾽ Ἑλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ.*

[21] A. a. O. S. 246.

[22] Philosophie der Griech. III, 2, 583 ff. und Theol. Jahrb. Tübingen 1856, S. 422 ff.

gange der alten Pythagoräerschule um die Mitte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts doch das praktische Leben nach den Regeln des Pythagoras von Vielen noch fortgesetzt wurde, und daß im ersten Jahrhundert v. Ch. schon Spuren des Neupythagoräismus zu finden sind [23]. In dieser Zwischenperiode mag denn nun der Essenismus entstanden sein, anschließend an die noch bestehende pythagoräische Praxis, und bald neu befruchtet und gestaltet durch die aufblühende Neupythagoräer-Schule [24].

5. Neben dieser Annahme muß aber auch festgehalten werden, daß die Essener keineswegs etwa eine besondere Klasse von Pythagoräern bildeten, sondern nur pythagoräisches Element mit dem

---

[23] Theol. Jahrb. S. 407 ff.

[24] Hiernach kann es keine Frage sein, daß die Anfänge der essenischen Richtung in dem Mutterlande griechisch-jüdischer Geistesthätigkeit, in Aegypten, entstanden, und von dort aus zu weiterer Entfaltung mit dem jüdischen Hellenismus in's jüdische Mutterland übertragen wurden. Dies ist auch durchgängig die Annahme derer, welche den Essenismus überhaupt mit der griech. Philosophie in Verbindung bringen, während natürlich deren Gegner die Entstehung der Sekte nach Palästina verlegen müssen Im erstern Falle liegt es gar zu nahe, an die ägyptischen Therapeuten zu denken, als daß deren anders gearteter Charakter, wie Döllinger Heidenth. u. Judenth. S. 760 meint, dies verhindern könnte. Beide Richtungen werden wohl auf dieselben Anfänge zurückgehen, ohne daß die eine gerade eine Copie der andern wäre. Während man in Aegypten platonisches Element mit der pythagoräischen Praxis verband, wie es die theoretische und zumal platonisirende Richtung der dortigen Juden mit sich brachte, prägte sich in Palästina der Pythagoräismus reiner aus und ward fast nur mit Jüdischem vermischt, aber hiermit auch mehr als in Aegypten. Sollte der Dualismus stets das essenische System beherrscht haben, so wäre dieser wesentliche Bestandtheil auch aus dem Platonismus etwa in dasselbe übergegangen Denn die alte Schule des Pythagoras kannte den Dualismus nicht, wohl aber die des Plato, die des Aristoteles und die Stoa. Es hätte also unter jener Voraussetzung auch der Essenismus seine Beziehung zur Lehre Plato's aufzuweisen, und träte er dadurch der therapeutischen Richtung näher. Was die Zeit der Entstehung betrifft, so läßt *Jos.* Antt. XIII, 5, 9 die Sekte um die Mitte des 2. vorchristl. Jahrhunderts schon existiren. Mit dem oben Gesagten harmonirt diese Angabe. Wenn Plinius H. N. V, 16 sagt, die Essener existirten schon per saeculorum millia, so beruht diese Nachricht auf der jüdischen Legende, nach welcher die Stiftung des Essenerbundes vor undenklichen Zeiten erfolgt sein sollte, mitunter speziell auf Moyses zurückdatirt wurde.

Judenthum verbanden. Daher erklärt sich ihre Verehrung gegen Moyses, ihre Beobachtung der Sabbathgesetze und die Huldigung, welche sie dem Jehovadienst durch Weihgeschenke an den Tempel zu Jerusalem darbrachten, da ihre dualistisch-heidnische Anschauung die Betheiligung an den Opfern ihnen versagte. F. Ch. v. Baur hat also Unrecht, wenn er den Essenismus in eine sehr nahe Beziehung zum Christenthum setzt, und dieses das Ende der Richtung sein läßt, deren Anfang der Sokratismus bildet[25] (!). Wie verkehrt diese völlige Gräcisirung des essenischen Wesens sei, zeigt die damit verbundene seltsamste aller Behauptungen, die je über Wesen und Entstehung des Christenthums aufgestellt worden sind. Nach dieser Auffassung, nach welcher Christus nicht der „Weise von Nazareth", sondern der letzte der griechischen Philosophen ist, mag denn auch der Essenismus aller geschichtlichen Forschung zum Hohne eine griechische Philosophenschule sein. Angesichts eines solchen Grades von Leichtsinn in der Geschichtsforschung kann man sich über die Kühnheit eines Juden nicht mehr wundern, der nach seiner eigenen Erklärung erst jüngst bei der Herausgabe der zweiten Auflage seines Werkes den Muth faßte, Jesus für einen Essener auszugeben, welcher nur durch die Abschaffung einiger äußerlichen Gebräuche, wie der Einweihung durch die Taufe (?!), sich von den gewöhnlichen Essenern unterschieden habe[26].

---

[25] Das Christenthum u. die christl. Kirche der drei ersten Jahrh. 2. Ausg., 1860, S. 11. Auch geht Lutterbeck Neutest. Lehrbegr. I, 271 mit der Gräcisirung der Essener zu weit, wenn er in ihnen die Verfasser eines großen Theiles der pseudo-pythagoräischen Literatur vermuthet, wie er andererseits auch S. 291 ff. das erste Christenthum in ein zu nahes Verhältniß zum Essenismus bringt, wenngleich auf ganz anderer Grundlage als Baur. Uebrigens ist die Gräcisirung des Essenismus älter als unser Jahrhundert; s. *Hermes* Essaeos non fuisse Judaeos, sed philosophos barbaricos judaizantes. Halae 1721.

[26] Grätz Geschichte der Juden, 2. Aufl. Leipzig 1863, III, 228. Ritschl hat also wohl Recht gehabt, wenn er Theol. Jahrb. Tüb. 1855, S. 315 sagte, die Zeit sei vorüber, daß christliche Theologen das Christenthum aus dem Essenismus abzuleiten sich bemühten; aber wenn sie denn noch Absurderes an die Stelle setzen? Uebrigens ist die Zeit doch noch nicht vorüber, daß man christlicher Seits den Essenismus in sehr nahe Verbindung mit dem Christenthume bringt. Außer dem eben angeführten Zeugnisse von

Wenn es demgemäß unhistorisch ist, den Essenismus aus dem Judenthum allein ableiten zu wollen, so kann dessen völlige Gräcisirung nur als Traumbild einer unbeherrschten Phantasie bezeichnet werden. Jüdisches und Hellenisches in einer nur theilweise gelungenen Mischung gab dem essenischen Wesen die ihm charakteristische Zwittergestalt.

II. Die Lehre von Gott.

1. Wie tief auch immer die Idee des Göttlichen in der Seele des Menschen begründet liegen mag, die Geschichte der Religionen sowohl wie die der Philosophie weist es nach, daß dieselbe vielfache und folgenschwere Abirrungen von dem richtigen Gottesbegriffe nicht unmöglich mache. Der vielgestaltige Pantheismus in alter wie in neuer Zeit legt beredtes Zeugniß für diese Erfahrung ab. Ja Angesichts der vorchristlichen und christlichen Vergangenheit nicht weniger, als im Hinblick auf die Gegenwart kann man die Behauptung wagen, daß thatsächlich das menschliche Denken, wo es von der Offen-

---

Baur vgl. noch Zeller Theol. Jahrb. Tüb. 1856, S. 401: „Das Christenthum steht ihm (dem Essenism.) schon in seinem Ursprunge so nahe, daß sich die Frage nach dem Antheil des Essenismus an seiner Entstehung nicht umgehen läßt." Katholisches Mönchswesen und Priestercölibat sind denn nach Zeller richtig noch Ueberbleibsel des alten jüdischen Sektenlebens. Sonderbar, daß gerade derartiges an die kath. Kirche abgetreten wurde, während sonst die Freimaurer in den Essenern ihre Ahnen zu erkennen vorgeben, indem sie durch diese Herleitung wähnen im wahren Christenthum zu sein. Gegen diese Herleitung vgl. v. Wegnern in Illgen's Zeitschr. für histor. Theol. Leipzig 1841, II, 3 ff.; hier ist auch am ausführlichsten die Literatur über diesen Punkt angegeben, von der nicht veröffentlichten Arbeit Wachter's an (in der ursprünglichsten Form 1713, in der letzten 1717), in welcher zuerst die Ableitung des Essenismus aus dem Christenthume versucht ward. Man vermißt nur in jener Widerlegung den positiven Beweis, auf wie wesentlich und durchgreifend verschiedenen Grundlagen Essenismus und Christenthum ruhen. Es braucht da nicht mit Ritschl Theol. Jahrb. XIV, 349 auf Mark. 7, 14 ff. als auf den schärfsten Gegensatz hingewiesen zu werden, vielmehr wird der Blick, welcher nicht auf der Oberfläche haften bleibt, überall, selbst bei äußerer Aehnlichkeit oder Gleichartigkeit, gründliche Gegensätze im Innern gewahren. Einige gute Gedanken hierüber finden sich bei *Kunlin* De l'Essénisme. Strassbourg 1849.

barung verlassen war, oder diese selbst verließ, mehr sich zum Pantheismus verirrte, als die ihm natürliche Idee des Göttlichen rein und bestimmt zum Begriffe der persönlichen Gottheit gestaltete. Allerdings liegt ein fast unüberwindlicher Zug zur Annahme eines persönlichen Gottes im Menschen, weßhalb denn auch das heidnische Volk sich selbst seine Götter persönlich und menschlich schuf, und auch heutzutage die feinsten Abstraktionen der Schule das Bedürfniß zu beten in einem gesunden und unverbildeten Herzen nicht ertödten können. Aber damit ist selbstverständlich der Pantheismus wissenschaftlich noch nicht überwunden. Daher denn das Schwanken auf dem Gebiete der offenbarungslosen Philosophie zwischen dem Irrthum eines pantheistischen Gottesbegriffes und der praktischen Anerkennung einer persönlichen Gottheit. Es erklärt sich dies aus der unverkennbaren, überaus großen Schwierigkeit, die Idee des Absoluten mit dem Begriffe der concreten Persönlichkeit zu verbinden. Die Offenbarung hat Beides mit einander geeint, und indem sie Beidem eine gleich hohe Bedeutung beilegt, dem menschlichen Denken das Ziel gezeigt, das es spekulativ zu erreichen hat.

2. Doch die wissenschaftliche Verirrung bei der Darstellung der Gottesidee ist nicht die schlimmste gewesen. Es blieb bei ihr die Idee des Göttlichen doch noch immer, wenngleich nur allgemein und abstrakt, gewahrt. Insofern könnte man den Pantheismus noch mit dem Buch der Weisheit „wenig strafbar“[1] nennen, als er auf dem Irrthume beruht, es schließe das Personsein den Begriff des Absoluten, der wahren, vollen Göttlichkeit aus. Nur um der Gottheit selbst die Ehre zu geben, zerstört er deren richtigen Begriff. Viel gröber gestaltete sich der Irrthum der volksthümlichen Anschauung. Dem Drange des Gefühles folgend verließ sie die Abstraktion und klammerte sich mit aller Kraft an die Vorstellung von der Persönlichkeit. Ueber dieser wiederum einseitigen Vorstellung wurde der Begriff des Absoluten ganz vergessen, und bald verwandelte sich das Persönliche in das Individuelle, Endliche, Beschränkte. Und in dem Maße wurde bei dieser Auffassung die

[1] Weish. 13, 6: *ἀλλ᾽ ὅμως ἐπὶ τούτοις ἔστι μέμψις ὀλίγη, καὶ γὰρ αὐτοὶ ταχὰ πλανῶνται θεὸν ζητοῦντες καὶ θέλοντες εὑρεῖν.*

Idee des Göttlichen eingebüßt, daß an die Stelle des Einen nun viele Einzelne traten. So bildet die Abgötterei den diametralen Gegensatz zum Pantheismus. Auch vor diesem Irrthum hat die Offenbarung gewarnt in Mitten des heidnischen Götzendienstes, indem sie lehrt, daß Ihn, den Seienden, trotz seiner Persönlichkeit die Himmel der Himmel nicht zu fassen vermögen, und indem sie ihn selber sprechen läßt: Ich bin der Herr dein Gott, und Niemand neben mir.

3. Ihrem Wesen nach ist die Offenbarungswahrheit, objektiv betrachtet, abgesehen von der menschlichen Aneignung, anscheinend leblos und ohne individuelle Gestalt. Erst ihre Auffassung und Verwerthung Seitens des Menschen gibt ihr Leben und Form. Dabei aber kann es denn nicht fehlen, daß bei der individuellen Färbung der eröffneten Quelle auch manche Trübung mit unterläuft, wie denn ja schon durch ungleichmäßige Betonung der Wahrheiten, die sich auf Einen Punkt beziehen, die Wahrheit an sich beschädigt erscheint. Ja selbst bei der Darbietung der geoffenbarten Wahrheit kann eine gewisse Einseitigkeit und Beschränktheit nicht vermieden werden, da auch die Darbietung des göttlichen Wortes nur auf menschliche Weise und mit menschlichen Mitteln erfolgt. Ist darum auch in der Offenbarung selbst jede der bezeichneten Einseitigkeiten ausgeschlossen, so wurde doch bald das eine, bald das andere Moment des Gottesbegriffes hervorgekehrt, und selbst nach den vorliegenden Umständen mußte es sich richten, ob eines von beiden, und welches vorwiegend zur Darstellung gebracht werden sollte. Nun galt die alttestamentliche Offenbarung vor Allem dem israelitischen Volke. Bei diesem aber stellte sich zumeist das Bedürfniß heraus, mit Nachdruck und Bestimmtheit, so concret wie möglich, stets an den Einen Gott erinnert zu werden im Gegensatz zu den Götzen der heidnischen Nationen. Fast entblößt von der Anlage zu abstrakter Spekulation war das israelitische Volk überreich mit Phantasie begabt, und fühlte sich darum mächtig zu allem sinnlich Faßbaren hingezogen. Mit Bezug auf jenes Bedürfniß und diese Anlage ist denn auch stets im Alten Testamente sehr concret und faßlich von dem Einen Gotte die Rede, so daß der Gedanke von der Persönlichkeit an Nachdruck und öfterer Wiederholung den andern von

der Absolutheit Gottes bei Weitem überwiegt. Ja, um jenen Gedanken so scharf wie möglich hervorzuheben, bedient sich die h. Schrift mancher Bilder und Gleichnisse, die durch Verdrehung und Mißverständniß leicht zu Irrthümern führen konnten. Von sogenannten anthropomorphitischen Ausdrücken bis zu einer das Wesen der Gottheit verkümmernden menschlichen Auffassung derselben ist nur Ein Schritt. Daß bei der nun einmal vorhandenen menschlichen Schwäche und Irrthumsfähigkeit unter den Juden die so nahe liegende Verirrung wirklich vorgekommen sei, darf man gewiß schon von vorneherein vermuthen. Und ist denn der leider so oft wiederholte Abfall des auserwählten Volkes zu dem Götzendienst der Heiden nicht ein laut redender Beweis für die Thatsache, daß der Gottesbegriff bei den Israeliten leicht das eine Hauptmoment, das der Absolutheit und Einzigkeit, zu verlieren drohte?

4. So befand sich demnach das Volk der Offenbarung in der Gefahr, welche die volksthümliche Auffassung mit sich brachte. Was wir von der entgegengesetzten Gefahr allzu großer Abstraktion bemerkten, das gilt wie von der Philosophie überhaupt, so auch besonders von dem in der spätern Zeit herrschend gewordenen Platonismus. Indem Plato als die höchste Idee die des Guten bezeichnete, und diese zugleich als den Urgrund alles Seins und Erkennens, als die Gottheit selber definirte, hatte er der pantheistischen Auffassung einen bedeutenden Vorschub geleistet. Allerdings zieht sich durch seine Schriften die Ahnung eines persönlich lebenden Gottes hindurch; aber, wo es sich um eine bestimmtere Erkenntniß und Darlegung des Gottesbegriffes handelt, ist der pantheistische Grundgedanke von ihm nicht völlig überwunden worden. Dagegen hatte das andere philosophische System, welches gleichzeitig mit dem Platonismus allgemeinere Aufnahme fand, das stoische, mit Bewußtsein sich vom Theismus abgewendet und, überhaupt dem Sensualismus huldigend, den Begriff des Göttlichen in die alles Materielle mit Leben und Ordnung erfüllende Kraft gesetzt.

5. Da nun die jüdische Lehre mit dem hellenischen Denken zusammenstieß, was mußte die nothwendige Folge sein? Im besten Falle rieben sich die beiden Gegensätze zu einer glücklichen Milderung ab, im schlimmsten aber tauschten sie ihre Irrthümer

gegenseitig aus. Und so ist es wirklich geschehen. Seitdem das Judenthum von der griechischen Denkweise befruchtet worden war, gab es sich alle Mühe, sogar im bloßen Ausdrucke die Anthropomorphismen zu vermeiden, und wurde andererseits die Philosophie nach jenem Zusammenstoß sich klarer des theistischen Gedankens bewußt. Aber auch manches Fehlerhafte hat sich bei diesem Läuterungsprozesse eingestellt. Es wurden Anklänge an griechischen Pantheismus in das Judenthum eingeführt, und hinwiederum die Spekulation späterer Zeit durch der Gottheit unwürdige Vorstellungen befleckt. Am klarsten hat sich natürlich der Einfluß dieser Vorgänge in Alexandrien gezeigt, woselbst die beiderseitigen Strömungen in ihrem ganzen Umfange auf einander stießen. Konnte ein solcher Zusammenstoß für das palästinensische Judenthum schon nicht ohne nachhaltige Wirkung bleiben, so war dies noch dazu selbst dem unmittelbaren, mächtigen Einfluß der fremden Bildung, wenngleich nicht in demselben Maße wie Aegypten, ausgesetzt. Darum an beiden Stellen ähnliche Erscheinungen nicht ohne Zusammenhang mit einander. Um diesen Zusammenhang hervortreten zu lassen, müssen wir auch wenigstens die Resultate jener Vorgänge in Aegypten beleuchten, wenngleich wir es zunächst nur mit dem Mutterlande des Judenthums zu thun haben.

6. Die ältesten Spuren und Anfänge der jüdisch-griechischen Philosophie liegen, wie früher bereits bemerkt wurde, in der alexandrinischen Uebersetzung des Alten Testamentes vor. An den biblischen Text gebunden, konnten die Verfasser ihre philosophischen Anschauungen nur vereinzelt und fein zum Vorschein treten lassen. Aber gerade bezüglich der Gotteslehre vermochten sie dies besonders leicht durch unscheinbare und wenig auffallende Aenderungen. Darum haben sie denn auch vorzüglich an solchen Stellen, welche von dem Wesen oder der Wirksamkeit Gottes reden, ihre eigene Geistesrichtung und religiöse Anschauungsweise offenbart.

Dähne[2] ist in der Aufsuchung solcher Spuren alexandrinischer Weisheit sicher zu weit gegangen. So will er z. B. schon die Anfänge der Unterscheidung zwischen dem göttlichen Wesen und den

---

[2] Jüd.-alex. Relig.-Phil. II, 48 ff.

göttlichen Eigenschaften in der Septuaginta entdecken, wie sie sich später erst in dem Systeme der jüdisch-griechischen Theosophie entwickelte und auch zu verschiedenen Zeiten auf dem Gebiete der christlichen Spekulation wieder auftauchte. Die Uebersetzer haben auf keinen Fall daran gedacht, was Dähne ihnen zumuthet, durch κύριος und θεός nicht das göttliche Wesen, sondern nur die göttlichen Eigenschaften zu bezeichnen und jene Benennungen bloß aus dem Grunde auf Gott selbst zu übertragen, weil sie eine andere passende Benennung seines Wesens nicht zu bilden im Stande waren. Ebenso ist es eine völlig unbegründete Annahme, wenn Dähne meint, unter δόξα hätten die griechischen Uebersetzer den Inbegriff der göttlichen Eigenschaften verstanden wissen wollen im Gegensatze zu Gott selbst [3]. Allerdings hat der Uebersetzer von Isai. 6, 1 wohl mit Bewußtsein und Absicht jenes Wort gebraucht, da das demselben entsprechende im Texte nicht steht. Aber er wollte doch dadurch nur die anthropomorphitische Darstellung des Propheten erläutern. Anstatt zu sagen, das Gewand des Herrn habe das ganze Heiligthum erfüllt, zog er es vor, dieses durch die göttliche Herrlichkeit geschehen zu lassen; eine Aenderung, durch welche er sich auch nicht einmal dem Ausdrucke nach von einer sehr geläufigen biblischen Darstellungsweise der Größe Gottes entfernt [4].

Von jenem Gesichtspunkte aus constatiren wir diese Aenderung hier, da sie das Bestreben des griechischen Uebersetzers offenbart, möglichst die allzu menschlich klingenden Aeußerungen über Gott zu entfernen. Vielleicht gehört hierhin auch die Stelle Num. 12, 8, wo Gott erklärt, von Mund zu Mund mit Moyses gesprochen zu

---

[3] A. a. O. S. 55 ff.

[4] Da Is. 6, 2 die Seraphim nach der LXX rund um Gott herumstehen, während sie dem hebr. Texte gemäß über demselben [sc. als dem Sitzenden stehend] hervorragten, sollen auch sie nach Dähne in der griech. Uebersetzung nur Bilder der göttlichen Eigenschaften sein! Wie mag man sich das zurecht legen können? Auch Ex. 33, 18 ff. muß δόξα den Inbegriff der göttlichen Eigenschaften bezeichnen, obgleich ihm כָּבוֹד im Texte entspricht. Nur verlangt Moyses nach der LXX Gott zu schauen, während im Urtexte auch da von der Herrlichkeit Gottes die Rede ist. Auf den Sinn der ganzen Stelle übt diese einzige Aenderung aber nicht den geringsten Einfluß aus.

haben. Der griechische Uebersetzer fügt ἐν εἴδει hinzu, was nach platonischer Ausdrucksweise „in der Vorstellung" bedeuten und die hervorgehobene Erscheinung Jehova's deutlich als eine visionäre bezeichnen würde. Da aber das ἐν εἴδει dem hebräischen מַרְאֶה entspricht, so könnte es auch heißen „sichtbar", und dadurch wäre denn im Gegentheil die vorhergehende Aeußerung „von Mund zu Mund" auch in der Uebersetzung nur noch verschärft. Auch wagen wir nicht zu entscheiden, ob die Aenderung von תְּמֻנַת יְהוָה (Bild Jehova's) in δόξα κυρίου an derselben Stelle zur Vermeidung eines Anthropomorphismus unternommen worden sei, indem die Erinnerung an die bezügliche, oben besprochene Erzählung in Ex. 33, 18 ff. dieselbe veranlaßt haben könnte. Mit größerer Gewißheit ist anzunehmen, daß Ps. 17 (LXX 16), 15 zu dem genannten Zwecke das Schauen Gottes in das Erscheinen vor seinem Angesichte und das Sichersättigen an seinem Bilde (תְּמֻנָה) in die Ersättigung an seiner Herrlichkeit (δόξα) verwandelt wurde. Daß die Differenz zwischen Schauen Gottes und dem „Erscheinen vor mir" nicht etwa zufällig durch die verschiedene Punktation von אחזה hervorgerufen ward, zeigt Ps. 63 (LXX 62), 3, woselbst ganz in derselben Verbindung für חֲזִיתִךָ wieder consequent und mit Absicht ὤφθην σοι gesetzt ist. Viel deutlicher noch offenbart sich die Tendenz, die Vorstellung vom Anschauen der Gottheit zu umgehen, in Ex. 24, 9 ff. Hier wird für das Sehen Gottes im Urtexte das Sehen des Ortes substituirt, wo er gestanden. Und schließlich wird sogar wieder in passivischer Wendung daraus ein Erscheinen (ὤφθησαν) an jenem Orte [5]. Ebenso ist auch aus der berühmten Stelle Job 19, 26 der Gedanke des Schauens Gottes in dem auferstandenen Leibe entfernt. Und Js. 38, 11 ist für das Schauen der Gottheit auf Erden abstrakt das Schauen ihres Heiles gesetzt [6].

Um ferner die Wahrheit von der Unendlichkeit Gottes recht

[5] Schon die Rabbinen werfen mit Bezug auf diese Stellen dem griech. Uebersetzer bewußte Fälschung des Textes vor. Vgl. Gfrörer Philo II, 9 f.

[6] In wie weit diese Substitution eine Bedeutung für die Messiaslehre besitzt, wird später zur Sprache kommen.

stark hervortreten zu lassen, trägt der Uebersetzer von Job 35, 14 den Gedanken in den Text hinein, es sei nicht möglich Gott zu loben, wie sein Wesen es erheische (*κρίθητι δὲ ἐναντίον αὐτοῦ, εἰ δύνασαι αὐτὸν αἰνέσαι ὡς ἐστί*); wodurch er sich denn vom Sinne des Textes selbst himmelweit entfernt. Zu menschlich klang es dem Uebersetzer wieder, wenn Ex. 19, 3 erzählt, Moyses sei zu Gott hinaufgegangen, und Gott habe ihm vom Berge her zugerufen. Darum setzte er dafür, Moyses sei auf den Berg Gottes hinaufgestiegen. Ganz ähnlich soll der Sklave, welcher in dem Dienstverhältnisse zu seinem Herrn bis an sein Lebensende verharren will, von diesem nicht vor Gott gebracht werden, wie es im Texte heißt (Ex. 21, 6), sondern vor das Gericht Gottes[7]. 2. Chron. 6, 2 sagt Salomon nach der LXX, er habe dem Namen des Herrn ein Haus gebaut, während nach dem hebräischen Texte wiederum der Tempel als die Wohnstätte Gottes selbst bezeichnet wird. Auch finden sich Stellen, an denen mit Absicht die bildliche, vom menschlichen Körper hergenommene Benennung einer göttlichen Eigenschaft vermieden wird. So ist für die „starke Hand" Gottes in Jos. 4, 24 abstrakt dessen „starke Macht" gesetzt. Auf das Empfindlichste mußte aber Jemand, dem anthropomorphitische Ausdrücke anstößig schienen, von einigen Stellen berührt werden, welche Gott geradezu „einen Mann" nennen. Dies geschieht z. B. Ex. 15, 3. Js. 42, 13. An beiden Stellen heißt Gott im Texte אִישׁ מִלְחָמָה „ein Mann der Schlacht", und wird beide Male gleichmäßig anstatt dessen als *συντρίβων πολέμους* in der griechischen Uebersetzung bezeichnet. Ueberdies nennt ihn an letzterer Stelle die LXX auch nicht einmal wie der Text „Held", sondern den „Gott der Mächte" (*κύριος ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων*). Job 20, 15, wo von Gott sogar in etwas unästhetischer Weise die Rede ist, wird der *ἄγγελος* (nach einigen Handschriften *τοῦ θανάτου*) als das Werkzeug der strafenden Thätigkeit genannt.

---

[7] Die Erklärung, nach welcher an dieser Stelle אֱלֹהִים die Obrigkeit bezeichnen soll, ist von dem Uebersetzer nicht zu Grunde gelegt worden, wie die Umschreibung zeigt. Ihre Zulässigkeit oder Verwerflichkeit berührt also unsere Frage auf keinen Fall.

Diese kurze Uebersicht über die für unsern Zweck lehrreichsten Stellen der Septuaginta möge das Urtheil gerechtfertigt erscheinen lassen, daß schon im Beginne des jüdisch-hellenischen Zeitalters in Alexandrien das Bestreben sich geltend machte, den Gottesbegriff vor aller Mißstaltung zu bewahren durch Anwendung größerer Abstraktion, als solche bis dahin unter den Juden gebräuchlich gewesen war[8].

Dennoch aber hat man sich in der griechischen Bibel nie zu dem Extrem dieser philosophischen Richtung verirrt, und die theistische Lehre des Alten Testamentes in pantheistische Anschauungen verwandelt. Am richtigsten und prägnantesten auch der Form nach hat sich in Alexandrien unter dem Einflusse göttlicher Inspiration der Verfasser des Buches der Weisheit über das Wesen der Gottheit ausgesprochen, wenn er (1, 7) sagt, der Geist des Herrn erfülle den Erdkreis, und, der Alles umschließe, vernehme was gesprochen werde[9]. Hier ist die Gottheit als lebendiges, persönliches Wesen bezeichnet zum Zeugnisse gegen den griechischen Pantheismus, aber auch zugleich abstrakt dem göttlichen Geiste die Allgegenwart und Allwissenheit beigelegt. Ganz correkt und im engsten Anschluß an die Offenbarungslehre wird auch noch in dem apokryphischen dritten Maccabäerbuch gesagt, daß der Himmel des Himmels Gottes Wohnsitz sei, unzugänglich für die Menschen; und daß Gott nur für den Namen seiner Herrlichkeit eine Wohnstätte im israelitischen Tempel sich geheiligt habe[10]. In diesem Ausspruche war Persönlichkeit und Unendlichkeit Gottes ebenso gewahrt, als in dem später folgenden, es habe die unbesieg-

---

[8] Natürlich soll damit nicht gesagt sein, daß in der griech. Bibel gar keine Anthropomorphismen mehr vorkämen. Weder sind von den alex. Uebersetzern alle Anthropomorphismen aus dem Texte entfernt, noch von Original-Schriftstellern Alexandriens vermieden worden. So redet z. B. das sonst so philosophisch gehaltene B. der Weish. (1, 10) von dem „Ohre Gottes", 5, 17 von dessen Hand. Ja 5, 18 ff. wird ein Bild aus Js. 59, 17 beibehalten, welches von dem Targumisten Jonathan als zu anthropomorphitisch entfernt wurde.

[9] *πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς.*

[10] 2, 14 ff. . . . *τὸν ἐπὶ τῆς γῆς ἀναδεδειγμένον τῷ ὀνόματι τῆς δόξης σου ἅγιον τόπον. τὸ μὲν γὰρ οἰκητήριόν σου οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ ἀνέφικτος ἀνθρώποις ἐστίν· ἀλλ' ἐπεὶ εὐδόκησας τὴν δόξαν σου ἐν τῷ λαῷ σου Ἰσραὴλ, ἡγίασας τὸν τόπον τοῦτον.*

bare Vorsehung vom Himmel her den Juden beigestanden [11]. Auch hier erscheint die Gottheit wieder als erkennend und wollend und persönlich wirkend, aber gleichwohl wird sie nicht nach alttestamentlichem Sprachgebrauch als Held mit starker Hand und ausgestrecktem Arme dargestellt, sondern in mehr philosophischer Weise schlechthin als Vorsehung bezeichnet. Einen viel weitern Schritt auf das Gebiet der griechischen Denkweise hinüber macht in der letzten vorchristlichen Zeit die jüdische Sibylle, da nach ihr Gott nicht mehr „den Himmel des Himmels" bewohnt, sondern den Aether [12]. Indeß beschränkt sich hiebei das Hellenisiren wohl nur auf den Ausdruck.

7. Erst in Philo's Theosophie erkennen wir eine eigentliche Verschmelzung des Judenthums mit der griechischen Philosophie, nicht ohne die guten und die bösen Früchte, welche die Vereinigung so wesentlich verschiedener Elemente tragen mußte. Die positive Lehre der jüdischen Religion war, wenigstens in Bezug auf die Theologie im engern Sinne des Wortes, viel zu tief in Philo's Seele eingegraben, als daß er etwa den stoischen Gottesbegriff sich hätte aneignen können, der entschieden und unverhüllt pantheistisch ist. Dagegen hatte der Theosoph sich aber auch allzusehr in die griechische Spekulation hineingelebt, um nicht selbst den Schein zu gewinnen, als ob er mit dem concreten *ὁ θεός*, Plato gleich, mitunter gar abstrakte Gedanken verbände und einen Begriff von fast ganz ideellem Gehalt. Was soll man z. B. dazu sagen, wenn er den Himmel unendlich nennt, nur von der Gottheit begrenzt [13]? wenn er Gott als den Geist des Universums bezeichnet, und auch die Gestirne für Götter erklärt, nur mit dem Unterschiede, daß sie der Autonomie entbehrten [14]? und wenn er den Geist des Weisen für

---

[11] 4, 21 *τοῦτο δὲ ἦν ἐνέργεια τῆς τοῦ βοηθοῦντος τοῖς Ἰουδαίοις ἐξ οὐρανοῦ προνοίας ἀνικήτου.*

[12] Sib. III, 81 ff.

[13] Quis rer. div. her. §. 47 (ed. Mang. I, 505).

[14] De monarch. 1, 1 (Mang. II, 214), woselbst die Ansicht der Heiden bekämpft wird, die Gestirne seien selbstständige Götter (*θεοὶ αὐτοκράτορες*), und es weiter heißt: *πάντας οὖν τοὺς κατ' οὐρανὸν, οὓς αἴσθησις ἐπισκοπεῖ θεοὺς, οὐκ αὐτοκρατεῖς νομιστέον κτλ.* Dann fährt Ph. fort, über das Sicht-

Gottes wahrhaftige Wohnung ausgibt[15]? Es sind das Alles aber nur Anklänge an pantheistische Gedanken und mehr Accommodationen an den damaligen philosophischen Sprachgebrauch, als Zugeständnisse an den Grundirrthum der Zeit. Vielmehr erklärt sich Philo ganz offen gegen die Irrlehre, daß Gott nichts anders sei, als die Seele der Welt, und es einen außerweltlichen, persönlichen Gott, als Urheber aller gewordenen Dinge und aller Kräfte nicht gebe[16]. Selbst das Bestreben, das Wesen Gottes aus den geschaffenen Dingen zu erkennen, verwirft er als irrig, um den Gedanken in seiner ganzen Schärfe aufrecht zu erhalten, daß Gott von der Welt wesentlich verschieden sei[17]. Gott ist nach ihm der Schöpfer aller Dinge, für deren Fortbestand und Wohlergehen er väterlich Sorge trägt[18]. Auf diese Weise sehen wir Philo ganz an die griechische Behandlungsweise, mitunter selbst gar zu enge an den griechisch-philosophischen Ausdruck sich anschließen, und dennoch die theistische Lehre dem Pantheismus gegenüber vertheidigen. Die schönste Frucht der hellenischen Bildung zeigt sich aber auch bei ihm wieder in der richtigen, abstrakten Würdigung der biblischen Anthropomorphismen. Da er von der Allgegenwart des persönlichen, außerweltlichen Gottes redet, bemerkt er ausdrücklich, der biblische Ausspruch: „Gott im Himmel oben und auf der Erde unten" sei nicht auf das (örtliche) Sein, sondern nur auf die Wirksamkeit der Gottheit zu beziehen, mit der sie Alles geschaffen, geordnet und ein-

bare müsse man hinaufsteigen zu dem Unsichtbaren, *ὅς οὐ μόνον θεὸς θεῶν ἐστὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἀλλὰ καὶ πάντων δημιουργός*. Vorher aber wird Gott *ὁ (νοῦς) παντὸς ὁ μέγιστος καὶ τελεώτατος* genannt und mit dem menschlichen Geiste als dem *ἀόρατος ἡγεμὼν τῶν αἰσθητικῶν ὀργάνων* verglichen. Auch heißt Gott an manchen andern Stellen *ὁ νοῦς τῶν ὅλων*, wie De gigant. §. 10 (Mang. II, 268), de migrat. Abrah. §. 35 (Mang. II, 466).

[15] De praem. et poen. §. 20 (Mang. II, 428), de nobilit. §. 1 (Mang. II, 437).

[16] De migrat. Abr. §. 32 (Mang. I, 464.).

[17] De praem. et poen. §. 7 (Mang. II, 415).

[18] De incorrupt. mundi §. 16 (Mang. II, 503). Für die Fortdauer der Welt wird hier der sonderbare Beweis angeführt, daß von ihr die Thätigkeit Gottes abhängig sei, und dieser doch der Charakter der Nothwendigkeit zukomme.

gerichtet habe[19]. An einer andern Stelle spricht sich der Theosoph sogar prinzipiell über die Anthropomorphismen aus und sagt, es könne bei Gott von Reue, Neid, Zorn und ähnlichen Bewegungen der Seele nicht die Rede sein; vielmehr seien das nur der menschlichen Vorstellungsweise angepaßte Ausdrücke für die bezüglichen Beweggründe des göttlichen Handelns[20].

Aus diesen wenigen uns zu Gebote stehenden Notizen kann man sich eine annähernd richtige Vorstellung davon machen, wie bezüglich der Gotteslehre die griechische Philosophie einen im Allgemeinen günstigen Einfluß auf das Judenthum in Aegypten ausgeübt hat. Indem dieser Einfluß die Reinheit der jüdischen Lehre keineswegs beeinträchtigte, vielmehr den Inhalt des alttestamentlichen Dogma's wissenschaftlichen Angriffen gegenüber schützte, hat man sich in Palästina gewiß nicht gegen denselben gewehrt, da er mit der hellenischen Bildung und also auch mit den wissenschaftlichen Angriffen auf den Glauben bis dorthin sich verbreitete. Man mußte sich freuen, aus der Quelle des Giftes auch das Gegengift schöpfen zu können. Zugleich machte man bei dieser nothgedrungenen Abwehr den Fortschritt, mit mehr Bewußtsein und Klarheit alle unwürdigen und menschlichen Anschauungen vom Gottesbegriffe auszuschließen, als es bis dahin in der strenge abgeschlossenen, und daher stagnirenden Denk- und Redeweise der Juden geschehen war.

[19] De migr. Abr. §. 32 (Mang. I, 464): *διὸ καὶ ἐάν που τῆς νομοθεσίας* (Jos. 2, 11) *λέγηται· „ὁ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω“ μηδεὶς ὑποτοπησάτω αὐτὸν κατὰ τὸ εἶναι λέγεσθαι — τὸ γὰρ ὂν περιέχειν ἀλλ' οὐ περιέχεσθαι θέμις — δύναμιν δὲ αὐτοῦ, καθ' ἣν ἔθηκε καὶ διετάξατο καὶ διεκόσμησε τὰ ὅλα.*

[20] So in einem Fragm. Joannis Monachi bei Mang. II, 669 aus Philo's Quaest. in Gen. I, 93 cf. ibid. 95 (nach der lat. Uebersetzung des armen. Textes, von Aucher edirt und in der Richter'schen Ausgabe VI, 300 f. mitgetheilt). Philo schwächt hier den Sinn von Genes. 6, 6 f., wie ihn der hebr. Text bietet, bedeutend ab, indem er auch die Bibel nicht von Reue Gottes sprechen läßt, sondern das *ἐνεθυμήθη* der LXX in v. 6 in der Bedeutung von Ueberlegen, und, wie l. c. quaest. in Gen. I, 95 zeigt, in v. 7 das *ἐνεθυμήθην* in der Bedeutung von Zürnen auffaßt. Indeß hat wahrscheinlich schon der griech. Uebersetzer, um den anstößigen Anthropomorphismus zu umgehen, diese Milderung beabsichtigt.

Wir finden denn auch wirklich in ächt palästinensischen Schriftwerken dieselben Spuren einer geförderten und geläuterten Erkenntniß in Folge jener Bewegungen, wie wir sie eben im ägyptischen Judenthum nachgewiesen haben.

8. Die erste Spur einer fremden Auffassung der Gotteslehre ist in dem Buche Henoch zu erkennen, welches nach unsern frühern Erörterungen um 160 v. Ch. zur Abwehr des Hellenismus in Palästina verfaßt wurde. Ungeachtet dieser Tendenz ist es, wie wir früher gezeigt haben, von hellenischem Einfluß nicht frei geblieben. Bezüglich der Gotteslehre hat es wenigstens dem Ausdrucke nach einmal sich in sehr mißverständlicher Weise griechischer Denkweise anbequemt. 100, 10 heißt es, die Gestirne beobachteten das Thun der Menschen. Dies erinnert sehr bestimmt an die Bemerkung Philo's[21], die Sterne seien allerdings Götter, aber keine selbstständigen. Doch wird bei dem Verfasser unseres Buches die Anschauung vorgewaltet haben, daß das Flimmern der Sterne das Schauen Gottes repräsentire. Wenn also auch der Gedanke nicht polytheistisch ist, so wäre doch bei der ausgesprochenen Tendenz der Schrift dieser irreführende Ausdruck zu vermeiden gewesen, und muß er darum als ein bemerkenswerther Beweis constatirt werden für den überaus mächtigen Einfluß des Hellenismus auf das palästinensische Judenthum.

9. Die ältesten Targumisten sind unseres Wissens die nächsten Zeugen eines erkennbaren Einflusses, den die wissenschaftliche Bearbeitung des jüdischen Dogma's auf den palästinensischen Judaismus ausgeübt hat. Es dauerte also wohl bis gegen die Zeit Christi hin, bis man im Heimathlande des Judenthums den doktrinären Neuerungen bezüglich der Gotteslehre allgemein Eingang gewährte. Dies ist in den ältesten Targumen, in dem des Onkelos zum Pentateuch und in dem des Jonathan zu den Propheten, am meisten und fast ausschließlich in der Weise geschehen, daß die Anthropomorphismen möglichst vermieden wurden. Es pflegt nämlich in ihnen noch einfacher als bei den griechischen Uebersetzern die sinnliche Vorstellung von Gott durch irgend eine kleine Aenderung oder durch

[21] De monarch. I, 1 (Mang. II, 214).

einen Zusatz eine Milderung oder gar eine völlige Umwandlung in einen mehr geistigen Begriff zu erfahren. Das Gewöhnlichste ist, daß in solchen Fällen für Gott selbst „seine Herrlichkeit" gesetzt wird [22]. So heißt es Gen. 28, 13 im Targum des Onkelos, auf der Jakobsleiter habe die Herrlichkeit Jehova's (יְקָרָא דַיְיָ) gestanden, während im Texte einfacher aber anthropomorphitisch gesagt ist, Gott habe sich redend oben auf der Leiter befunden. Auch das ist ferner an dieser Stelle nicht ohne Bedeutung, daß nach dem Targumisten die Herrlichkeit Gottes spricht: Ich bin der Herr Gott Abrahams. Hiernach ist also nicht allein das Stehen Gottes beseitigt, sondern dessen unmittelbares Erscheinen überhaupt. Aehnlich heißt es in einem von Onkelos zum Texte gemachten Zusatze (Gen. 10, 27), Gott lasse seine Schechina (שְׁכִנְתֵּיה) in den Hütten Sem's wohnen. Schechina bezeichnet hier wesentlich dasselbe, was unter dem allgemeinern und klarern Ausdrucke „Herrlichkeit Gottes" zu verstehen ist. Nur war jenes Wort gleichsam die offizielle Bezeichnung dessen, wodurch die Anwesenheit und Er-

---

[22] Unverkennbare Spuren dieser Ausdrucksweise haben sich selbst bis in's Neue Testament verloren. 2. Petr. 1, 17 heißt es z. B., bei der Verklärung auf dem Berge sei die Stimme der majestätischen Herrlichkeit (*τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης*) erschollen für: die des Vaters. Matth. 17, 5 nämlich wird erzählt, eine Lichtwolke sei herabgekommen, und aus ihr habe man die Stimme vernommen. Da man sich die Anwesenheit Gottes durch die Wolke (Schechina) repräsentirt dachte, die sichtbare Erscheinung Gottes aber nicht als ihn selbst, sondern als seine Herrlichkeit bezeichnete, so konnte Petrus sehr gut und dem Sprachgebrauche seiner Zeit gemäß sich jenes Ausdruckes bedienen, ohne daß er dadurch der genauen Darstellung des Thatbestandes geschadet hätte. Ein Synonym von *μεγαλοπρεπὴς δόξα* steht Hebr. 1, 3: *μεγαλωσύνη ἐν ὑψηλοῖς*. Der Heiland selbst sagt nach Mark. 14, 62 und Matth. 26, 64, er werde zum Gerichte erscheinen, sitzend zur Rechten der Macht (*τῆς δυνάμεως*, bei Luk. 22, 69 allein wird hinzugefügt *τοῦ θεοῦ*; das beigesetzte Dei in der Vulg. an den Parallelstellen stützt sich auf kein handschriftliches Zeugniß und ist darum lediglich als Interpretament zu betrachten). Jener Ausdruck „Macht" für Gottheit entspricht dem rabbin. גְבוּרָה (vgl. *Buxtorf* Lex. Talm. s. h. v.) und findet sich Offenb. 15, 8 wieder, wo ganz in alttest. Weise eine Erscheinung Gottes beschrieben wird; *καὶ ἐγεμίσθη ὁ ναὸς καπνοῦ ἐκ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ καὶ ἐκ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*. Hier steht die „Macht" geradezu als Synonym von „Herrlichkeit" Gottes.

scheinung Gottes sich ankündigte[23]. So läßt auch der etwas spätere Targumist Jonathan (Jos. 5, 5) die drei Berge Tabor, Hermon und Karmel unter einander streiten, auf welchem die „Herrlichkeit Gottes" wohnen werde, und keinem von ihnen, sondern dem unscheinbarsten und kleinsten der Berge, dem Sinai, wird diese Ehre zu Theil. Selbstverständlich ist hiermit das Erscheinen Jehova's bei der Gesetzgebung auf dem Berge Sinai gemeint. Während im Texte Jehova über der Bundeslade auf den Cherubim thront, wird dies von Jonathan (zu 1. Sam. 4, 4. 2. Sam. 6, 2) nur von seiner Schechina gesagt. Speziell hat man denn auch dieselbe Umschreibung angewandt, um die bildlich-anthropomorphitischen Ausdrücke von körperlichen Gliedern Gottes zu vermeiden. Für das „Angesicht Jehova's" sagt Onkelos zu Deuter. 32, 20 „seine Schechina". Für die Augen Gottes steht zu Jes. 1, 15 das Antlitz seiner Herrlichkeit (אַפֵּי שְׁכִנְתָּא). Daß die Schleppen Jehova's den Tempel erfüllten (Jes. 6, 1), klang dem Targumisten wieder zu menschlich, und darum setzte er dafür: der Glanz seiner Herrlichkeit. Gleichfalls mit Verwendung beider Ausdrücke sieht (Ezech. 1, 1) der Prophet in den geöffneten Himmeln nicht, wie der Text sagt, die Gesichte, die Visionen Gottes, sondern die „der Herrlichkeit der Schechina Jehova's". Die Schechina ist hier als äußerlich sichtbare Vertreterin der Gottheit gedacht, und deren Schönheit wird von dem Propheten geschaut. Weniger passend wird Num. 14, 14 umgekehrt gesagt, „die Schechina der Herrlichkeit Gottes" sei gesehen worden, für das im Texte stehende: „Auge in Auge" habe man Gott geschaut. Beide Umschreibungen, von einander getrennt, aber in demselben Satze zur Vermeidung von Anthropomorphismen gebraucht, kommen bei Onkelos zu Ex. 17, 16 vor, wo für das im

[23] Darum heißt es es denn auch in den Pirke Aboth, welche sehr alte, zum Theil vorchristliche Elemente enthalten, (3, 2. 6), wo Mehre bei einander säßen, und sich über das Gesetz unterhielten, da sei die „Schechina" unter ihnen. Da dieser Gedanke, wie die genannten Stellen zeigen, beliebt und viel behandelt gewesen zu sein scheint, so kann man ihm wohl einen vorchristlichen Ursprung zuerkennen. Die bekannte Aeußerung Christi (Matth. 18, 20), welche denselben christianisirt wiedergibt, würde dann nicht ohne Rücksicht auf ihn gethan worden sein.

Texte stehende „die Hand auf dem Throne Jehova's" gesetzt ist: die Schechina Jehova's ruht auf dem Throne seiner Herrlichkeit.

So geläufig aber war den genannten Targumisten der Gebrauch des שְׁכִינָא oder יְקָרָא für Jehova selbst, daß sie sogar an unzähligen Stellen ohne alle Veranlassung von der Herrlichkeit oder Schechina Jehova's sprechen, wo der Text einfach von Gott redet[24]. Außerdem wandeln sie auch im Texte vorhandene Umschreibungen wie „der Name Jehova's" in die ihnen gewöhnlichen um[25]. Es läßt sich dieses nur von dem Gesichtspunkte aus begreifen, daß sie möglichst abstrakt, möglichst wenig anthropomorphitisch von Gott zu reden strebten. Natürlich konnten sie schon der Sprache wegen dieses Ziel nicht in dem Maße erreichen, wie ihre Volksgenossen in Aegypten, denen das reichgestaltete und in dem steten Gebrauche der philosophischen Schulen mit dem abstrakten Denken verwachsene griechische Idiom zu Gebote stand. Mit ihren wenigen Mitteln haben die Targumisten im Mutterlande erreicht, was zu erreichen war.

10. Diese Behauptung bewährt sich besonders als richtig, wenn wir den umfassenden und vielfachen Gebrauch in's Auge fassen, den jene Paraphrasten von dem Worte מֵימְרָא gemacht haben. Den Begriff, welchen man mit diesem Ausdrucke verband, zu erläutern wäre hier nicht am Orte. Es handelt sich vor der Hand nur um die Anwendung dieser Umschreibung zur Reinerhaltung des Gottesbegriffes. Am natürlichsten erscheint dieselbe, wenn auch im Texte vom Worte Gottes die Rede ist; aber gleichwohl zeigt sich auch an manchen solcher Stellen schon das Bestreben in den Targumen, abstrakter zu reden, als es in dem vorliegenden Texte geschehen war. Man muß nämlich wohl bedenken, daß das מֵימְרָא nicht das ge-

---

[24] So יְקָרָא Onkel. zu Gen. 35, 13. Ex. 3, 6. 4, 27. 18, 5. 20, 20 f., 25, 13. Lev. 9, 4. Num. 11, 33 f. 13, 8; שְׁכִינָא Ex. 17, 7. 33, 3. 5. 14 f. 20. 34, 6. 9. 40, 38. Num. 14, 14. 16, 3. 23, 21. 35, 34. Deut. 4, 39. 8, 21. 23, 14. 31, 17 f. Jonathan zu Jos. 22, 31. Richt. 5, 5. 1. Kön. 8, 27.

[25] Deut. 16, 6. 1. Kön. 11, 36.

sprochene Wort bezeichnet, sondern etwas dem göttlichen Wesen selbst Inhärirendes. So viel können wir schon hier als unbestritten annehmen, ehe wir genauer den richtigen Sinn jener geheimnißvollen Bezeichnung ermittelt haben. Wenn es daher mitunter in den Targumen, wie bei Jonathan [26] heißt: „das göttliche Wort bestimmte" für: „Gott sagte", so hat diese Aenderung die Bedeutung einer Abstraktion. Klarer noch tritt dies hervor, wenn nicht in Verbindung mit „sagen", sondern bei andern Zeitwörtern jene Umschreibung angewandt wird, wenn es z. B. zu Js. 45, 2 heißt: Mein Wort wird vor dir hergehen, während im Texte Gott erklärt, dies selbst thun zu wollen [27]. Aehnlich, nur noch umständlicher schreibt Onkelos zu Num. 10, 20: Ihr habt das Wort des Herrn verschmähet, dessen Schechina unter euch wohnt, während der Text auch hier nur von Jehova spricht. Daß nach diesen Analogien Jonathan zu Os. 11, 10 nicht Jehova selbst unter dem Bilde eines brüllenden Löwen, und Onkelos zu Deuter. 4, 24. 9, 3 nicht unter dem des verzehrenden Feuers darstellen, sondern beide dies auf sein Wort übertragen, erscheint sehr natürlich. Ebenso natürlich ist, daß Jonathan zu 2. Sam. 22, 9. 13 von dem Brennen des göttlichen Wortes redet, da der Text Rauch aus der Nase Jehova's aufsteigen, Feuer aus seinem Munde flammen, und von dem Glanze seines Antlitzes Kohlen sich entzünden läßt.

Sehr oft aber wird die Umschreibung mit מֵימְרָא gebraucht, wo im Texte von Körpertheilen Jehova's die Rede ist; am häufigsten und am wenigsten auffallend für Mund oder Stimme Jehova's [28], jedoch auch in solchen Verbindungen, welche die dem Worte

---

[26] Js. 21, 17. 22, 5. 25, 8. 40, 5. Jer. 13, 15. Ezech. 21, 17. 23 u. s. w.

[27] So wird auch das Kommen und Begegnen Jehova's auf dessen Wort übertragen (Ex. 19, 17. Num. 22, 20. 23, 3. Deut. 1, 30. 9, 3), ebenso das Kämpfen für Israel Deuter. 3, 22. 2. Sam. 22, 28. 30 u. a.

[28] Ex. 3, 18. 5, 2. 15, 26. Num. 9, 18. 20. 23. 10, 13. 13, 8. 14, 22. 36, 5. Deuter. 1, 26. 43. 9, 23. Jos. 5, 6. 17, 4. Richt. 2, 20. 1. Sam. 12, 14 f. 15, 19. 22. 24. 28, 18. 1. Kön. 8, 15 20, 36. Js. 1, 20. 34, 16. 58, 14 u. a. Etwas umständlicher wird von der Stimme des Wortes Gottes statt von der Stimme Gottes gesprochen Deut. 4, 33. 5, 21 ff. (nach der Versabtheilung im hebr. Texte), Js. 6, 8.

selbst innewohnende Bedeutung nicht mehr erkennen lassen[29]. Aehnlich wird Deut. 5, 4 nicht das Antlitz Gottes erwähnt, sondern statt „von Angesicht zu Angesicht sprach Gott" gesagt: Wort zu Wort[30]. Ebenfalls werden die im Texte anthropopatisch ausgedrückten Beziehungen der Gottheit zur Schöpfung bei unsern Targumisten vielfach durch מֵימְרָא umschrieben. So steht dies 2. Kön. 19, 31. Js. 9, 7 für „Eifer Jehova's", und 2. Sam. 22, 16, wo der Ausdruck „Zorn Gottes" beibehalten ist, wird derselbe doch in einem etwas andern Sinne genommen als im Texte. Denn in der Paraphrase richtet nicht, wie dort, der Zorn Gottes, sondern das Wort des Zornes Gottes Verheerung an. Es scheint demnach, als ob Jonathan unter „Zorn Gottes" eine dem Zorne entsprechende Idee verstanden hätte, welche im Wesen Gottes selber liege und sich durch ihr מֵימְרָא dann äußere, wie sich der menschliche Zorn unmittelbar zu äußern pflegt. Eine ebenso abstrakte Vorstellung scheint in den Paraphrasen an mehrern Stellen vorzuherrschen, an welchen die h. Schrift von Reue Gottes spricht. Onkelos sagt nämlich zu Gen. 6, 6 f., es habe Gott in seinem Worte gereut, die Menschen gemacht zu haben, und er habe in seinem Worte gesprochen: es reut mich in meinem Worte, daß ich sie gemacht habe. Ganz auf dieselbe Weise läßt Jonathan Jehova erklären, es reue ihn in seinem Worte, den Saul zum Könige eingesetzt zu haben (zu 1. Sam. 15, 10 vgl. 35). Wenn diese seltsame Umschreibung überhaupt einen Sinn zulassen soll, so kann es nur der sein, daß die Reue zunächst auf das Wort übertragen wird, um sich erst mittelbar auf Gott selbst zu beziehen. Wie es sonst z. B. heißt, der Sünder werde gestraft in seinen Nachkommen, in dem Sinne, daß die Strafe unmittelbar diese treffe, und durch der Kinder Unglück jener selbst materiell oder auch nur geistig mitzuleiden habe, so wird von den Targumisten die Reue

---

[29] Ex. 33, 22. Num. 11, 23 für Hand, Js. 1, 16. Ezech. 20, 17 für Auge Gottes, Js. 30, 27 für Zunge, ib. 33 für Athem Gottes.

[30] מַמְלַל עִם־מַמְלַל מַלֵּיל יְיָ Zu bemerken ist hier der Gebrauch des ממלל für מימרא, weil gerade das gesprochene Wort bezeichnet werden sollte.

dem Worte zugeschrieben, aber wegen dessen inniger Verbindung mit Jehova nimmt dieser in irgend einer Weise selbst an der Reue Theil. So reuet es Gott selbst, aber nur durch Vermittlung seines Wortes. Auch hier wird wieder der Gedanke vorgewaltet haben, daß die Reue im eigentlichen Sinne nicht auf Gott übertragen werden könne, daß aber doch etwas Analoges von ihm mit Recht ausgesagt werde, was in seinen Aeußerungen mit der menschlichen Reue übereinstimme. Darum muß denn das „Wort", welches die Transcendenz des im Wesen der Gottheit Liegenden repräsentirt, die Reue übernehmen, es offenbart sich in ihm die entsprechende Beziehung Gottes zur Außenwelt, welche auch bei der höchsten Vollendung des Denkens und der philosophischen Sprache nicht völlig adäquat kann bezeichnet werden. Klarer hätten sich also die Targumisten über das Wesen der Anthropomorphismen und über ihr Verhältniß zum richtigen Gottesbegriffe nicht aussprechen können, als sie es durch jene Umschreibungen des Zornes und der Reue Gottes thun.

Ja, in dem Maße haben sie gesucht, die menschliche Ausdrucksweise bei dem Reden von Gott zu vermeiden, daß sie oft die gebräuchlichsten Bezeichnungen für die Wirksamkeit Gottes nach Außen anzuwenden sich scheuten. Es ist z. B. nichts gewöhnlicher in den genannten Targumen, als daß die Hülfe, welche Gott seinem Volke oder irgend einem Menschen angedeihen läßt, nicht ihm selbst, sondern seinem Worte zugeschrieben wird[31]. Auch an solchen Stellen geschieht dies, bei welchen ein anthropomorphitisches Mißverständniß kaum möglich wäre; und darum können wir diese Erscheinung nur auf den Grund zurückführen, daß man sogar den geringsten Schein von Veränderlichkeit und ähnlichen Eigenschaften, die doch immer mit dem *eigentlichen Handeln* verbunden sind, vom Gottesbegriffe fern zu halten sich bemühte.

Dies Bestreben, selbst dem Scheine nach die Anthropomorphismen zu vermeiden, erstreckt sich aber nicht allein auf die Darstellung der göttlichen Wirksamkeit, sondern auch auf die des göttlichen

---

[31] So Genes. 21, 20 ff. 26, 3. 24. 28. 28, 15. 20. 31, 3. 35, 3. 39, 2 f. 23. 49, 21. Ex. 3, 12. 10, 10. 18, 19. Num. 14, 9 u. oft.

Wesens. Die Umschreibung des Begriffes Person durch den Gebrauch des Ausdruckes Seele war den Hebräern so geläufig, daß die Bedeutung dieses Ausdruckes in den Hintergrund trat und bloß der der Individualität durch denselben verstärkt wurde. Darum spricht denn im Alten Testament auch Jehova manchmal von sich mit den Worten: meine Seele. Obgleich dies nun vollständig gleichbedeutend ist mit: „ich", und darum an einen Anthropomorphismus bei jenen Stellen nicht gedacht werden kann, vermeiden unsere Paraphrasten dennoch den Ausdruck Seele, als zu menschlich klingend, und setzen dafür „Wort" [32].

Keineswegs aber haben die Targumisten sich auf gewisse ständige Umschreibungen beschränkt, um eine reinere Auffassung des Gottesbegriffes zu begründen, als viele ihrer Volks- und Zeitgenossen mögen gehabt haben, sondern sie bildeten auch in freier Weise neue, die durch ihre ursprüngliche Bedeutung angemessener und verständlicher waren. So muß es dem Paraphrasten sonderbar und des Gottesbegriffes unwürdig vorgekommen sein, dem Texte von Js. 7, 13 nach zu übersetzen: wollt ihr auch Gott ermüden? und darum bietet er: wollt ihr auch die (gesprochenen) Worte Gottes (פִּתְגָּמֵי אֱלָהִי) ermüden? Js. 40, 3 aber scheut er sich nicht, den Sinn des Propheten ganz zu verändern, nur damit ein Anthropomorphismus vermieden werde, der, im Lichte der christlichen Auffassung angesehen, nicht einmal als existirend angenommen werden kann. Aus der Mahnung nämlich, den Weg des Herrn zu bereiten, und seine Pfade zu ebnen, wird bei Jonathan der Befehl: „Bereitet den Weg vor dem Volke des Herrn, — machet den Weg zurecht vor der Versammlung Gottes." Auch die schöne bildliche Darstellung Jehova's, wie er erscheint, sein Volk an den Heiden zu rächen (Js. 59, 17), muß völlig weichen, um einer mehr abstrakten Platz zu machen. Der Prophet sagt nämlich: Er hat die Gerechtigkeit angezogen als Panzer, und der Helm des Heiles steht auf seinem Haupte; mit den Gewändern der Rache hat er sich bekleidet, und wie in einen Mantel sich in Eifer gehüllt. Dafür der Paraphrast: Er ist erschienen um Gerechtigkeit zu verschaffen seinem Volke;

---

[32] So Lev. 26, 30. Js. 1, 14. Jer. 32, 14. Ezech. 23, 18.

Macht und Heil wird er bringen in seinem Worte denen, die ihn fürchten, und er wird erscheinen, Rache zu üben mit Macht an den Feinden seines Volkes. So weit ist, wie wir bereits bemerkten, nicht einmal das Buch der Weisheit in der Vermeidung der Anthropomorphismen gegangen; denn es hat 5, 18 ff. jenes Bild des Isaias beibehalten. Wie ferner durch מֵימְרָא, so wird auch mitunter durch die zunächst liegende Abstraktion der anthropomorphitische Ausdruck vermieden, aber doch, so viel wir gefunden haben, nur da, wo מֵימְרָא schon gebraucht war, oder aus irgend einem Grunde unzulässig schien. So wird 1. Kön. 8, 15. 24 für die Hand Gottes רְעוּתֵיה „sein Wille" gesetzt, weil an beiden Stellen das בְּפִי des Textes (mit meinem Munde) eben vorher schon durch מֵימְרִי ausgedrückt war. Aus demselben Grunde steht auch Is. 34, 6 „Wille" für „Geist" in Verbindung mit „Wort" für „Mund". Daß für „meine Seele" in der Rede Gottes der Paraphrast „mein Wort" zu sagen pflege, wurde bereits erwähnt. Dem entsprechend heißt es denn bei Jerem. 32, 41: mit meinem Worte und meinem Willen (בְּמֵימְרִי וּבִרְעוּתִי) für: aus ganzer Seele und aus ganzem Herzen.

Seltener sind die Fälle, in denen der Paraphrast sich weder der gewöhnlichen Umschreibungen noch sonstiger Abstraktionen bedient, sondern für Gott eine andere Person substituirt, wenn er glaubt, das von ihm Ausgesagte nicht unmittelbar auf ihn beziehen zu dürfen. So läßt Onkelos (Ex. 4, 24) den Engel des Herrn dem Moyses begegnen, und nicht Jehova selbst. Ebenso zieht nach Jonathan (Richt. 4, 14. 2. Sam. 5, 24) nicht Jehova aus zum Kampfe, sondern sein Engel. Zu Is. 10, 5 spricht er nicht von der Ruthe des göttlichen Zornes, sondern von dem Engel, der von Gott gesandt wird zum Fluche. Im Texte ist an allen diesen Stellen zu einer solchen Auffassung nicht die geringste Veranlassung gegeben.

Aus dieser reichen Sammlung von Umschreibungen und Aenderungen aller Art[33] läßt sich ersehen, daß die ältesten Targumisten

---

[33] Von den im Targum Jonathans zu Isaias enthaltenen hat Gesenius

viel Gewicht darauf legten, die sinnlichen Vorstellungen von dem Gottesbegriffe fern zu halten. Dagegen wollen wir nun aber auch nicht verhehlen, daß sie an manchen Stellen sich ebenso anthropomorphitisch und mißverständlich ausdrückten wie der Text, oder die in demselben vorhandenen bildlichen Ausdrücke nur in gewissem Sinne mildern. Gen. 11, 5 z. B. läßt Onkelos Jehova nicht herabsteigen, die Sprache der Bauleute zu verwirren, sondern nur erscheinen [34]. Gott selbst wird Num. 3, 1. 14. 6, 1. 9, 1. 10, 1 eingeführt als mit Moyses verkehrend. Und Deuter. 34, 10 heißt es geradezu, wie im Texte, Gott sei dem Moyses erschienen von Angesicht zu Angesicht [35].

Hieraus erhellt, daß die chaldäischen Erklärer in derartigen Ausdrücken keine irrthümlichen Gedanken zu erkennen glaubten, indem sie sonst für alle Fälle dieselben vermieden hätten. Sie wollten nur, wie ihr durchgängiges Bestreben zeigt, Mißverständnisse abwehren, die sich möglicher Weise mit der Erklärung vieler Bibelstellen verbinden konnten, und die bei der vorherrschenden sinnlichen Geistesrichtung der jüdischen Nation allerdings auch sehr nahe lagen. Der Impuls zu diesem Verfahren ward ihnen zweifelsohne durch die frische Bewegung gegeben, welche das mächtige Vordringen des Hellenismus in dem religiösen Leben und Denken der Juden in jener Zeit verursachte.

11. Ungefähr gleichzeitig mit jenen Paraphrasten lebend, zeigt uns ein anderer Palästinenser, der Geschichtsschreiber Flavius Josephus, wie sehr die griechisch redenden Juden auch im Mutter-

---

Comment. zu Js. I, 1, 75 nur wenige ausgehoben; das aus 6, 6 von ihm angegebene Beispiel gehört nicht hierhin, weil die mit der Zange vom Altar genommene Kohle nach dem Texte sich nicht in der Hand Jehova's, sondern eines Seraphs befand. Allerdings schien auch das wohl dem Targumisten noch anstößig, weßhalb er es änderte; aber auf die Gotteslehre bezieht sich diese Aenderung nicht. Die Darstellung bei Gesenius ist in dieser Beziehung irreführend.

[34] Aehnlich steht auch Ex. 34, 5 וְאִתְגְּלִי יְהוָֹה für das hebr. וַיֵּרֶד — Erscheinen für Hinabsteigen.

[35] אִתְגְּלִי לֵיהּ יְיָ אַפִּין בְּאַפִּין

lande der neuen Auffassungs- und Ausdrucksweise sich anbequemten. Freilich muß Josephus für den Vertreter des palästinensischen Hellenismus angesehen werden, und können wir nicht behaupten, daß seine Volksgenossen alle in allen Stücken ihm gefolgt seien. Aber mit der griechischen Sprache nahmen sie doch auch meistens neue Auffassungen an, beides vielleicht gerade in demselben Maße; und wie denn Josephus der feinste Kenner des Griechischen unter ihnen war, so wird er auch in der griechischen Denkweise am Weitesten gegangen sein. Indessen hat auch er sich von dem Grunddogma des Alten Testamentes, von der Lehre des Einen persönlichen Gottes, nicht entfernt. Gfrörer[36] hat ihm sehr Unrecht gethan, da er ihn des Pantheismus beschuldigte. Es bezieht sich diese Anklage vorzüglich auf zwei Stellen: Antt. VI, 11, 8 und VIII, 4, 2. Diese Stellen müssen nun allerdings als Meinungsäußerungen des Geschichtsschreibers selbst gelten, wenngleich sie andern Personen, Jonathan, dem Sohne Saul's, und Salomo in den Mund gelegt sind. Auch klingt die Form in der That pantheistisch; aber der Zusammenhang läßt klar erkennen, daß die Ausdrücke nicht pantheistisch sollen verstanden werden. An der ersten Stelle ruft Jonathan Gott zum Zeugen an, und sagt von ihm aus, er werde vielfältig wahrgenommen und sei überall ausgegossen[37]. Das könnte pantheistisch sein; aber in demselben Satze heißt es weiter: Gott wisse den Gedanken, ehe man denselben in Worte kleide, und aus diesem Grunde wird er dann zum Zeugen angerufen. Jene Worte, freilich der griechisch-pantheistischen Philosophie entlehnt, können also nur die Allgegenwart Gottes, wenn auch in einer etwas irrthümlichen Fassung, bezeichnen sollen. Gleiche Bewandtniß hat es mit der andern Stelle, an welcher das von Salomo bei der Einweihung des Tempels gesprochene Gebet mitgetheilt wird[38]. Um

---

[26] Philo und die alex. Theosophie II, 364. Ihm folgt, wie gewöhnlich, Dähne Gesch. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 243 f.

[37] *ὃν πολὺν ὁρᾷς καὶ πανταχοῦ κεχυμένον, καὶ πρὶν ἑρμηνεῦσαί με τοῖς λόγοις τὴν διάνοιαν ἤδη μου ταύτην εἰδότα.*

[38] *σὺ γὰρ οἶκον μὲν αἰώνιον ἔχεις, ὦ δέσποτα, καὶ ἐξ ὧν σαυτῷ εἰργάσω γεγονότα τὸν οὐρανὸν οἴδαμεν καὶ ἀέρα καὶ γῆν καὶ θάλασσαν, δι' ὧν ἁπάντων οὐδὲ τούτοις ἀρκούμενος κεχώρηκας.*

so weniger lassen sich die dem Könige in den Mund gelegten Worte pantheistisch deuten, als sie nur eine Paraphrase der in der Bibel angeführten Rede sind [39], und der ganze Zusammenhang jede pantheistische Auffassung abweist. An beiden Stellen kann also nicht „im Geiste der alexandrinischen Weltseele gesprochen" sein, wie Gfrörer meint, sondern nur die Gedanken von der Allgegenwart und Unermeßlichkeit Gottes werden in hellenischer, oder wenn man will, alexandrinischer Weise ausgedrückt. Daß Josephus, und mit ihm Viele seiner Zeitgenossen in Palästina, in dieser Ausdrucksweise bewandert waren, läßt sich schon aus ihrer Bekanntschaft mit der griechischen Sprache schließen; und daß speziell Josephus, der Chorführer der Hellenisten, es liebte, gerade in dieser dem hebräischen Geiste nicht ursprünglichen Form sich über die Gotteslehre auszusprechen, beweist eine Stelle seiner Schrift gegen Apion [40]. Dort sagt er, nach der Lehre des Moyses sei Gott ohne Ursprung, in alle Ewigkeit unveränderlich, an Schönheit erhaben über alle menschliche Vorstellung, durch seine Thätigkeit uns erkennbar und unerforschlich in seinem Wesen. Besonders diese beiden letzten Aeußerungen erinnern lebhaft an den Nachdruck, den auch Philo darauf legt, daß wir zwar die Existenz Gottes aus seinen Werken erkennen könnten, die Erkenntniß seines Wesens uns aber verschlossen bleibe [41]; sie erinnern ebenso sehr an die wiederholten Versuche der alexandrinischen Bibelübersetzer, das mögliche Mißverständniß abzuwehren, als ob im h. Texte die Sichtbarkeit Gottes gelehrt werde [42]. Endlich beweist auch der häufig bei Josephus vorkommende Ausdruck *τὸ θεῖον* [43] oder *τὸ δαιμόνιον* [44] statt *ὁ θεός* für die Gottheit, daß er sich in eine abstrakte Auffassung

---

[39] Nach den LXX, 3. Kön. 8, 27: *εἰ ὁ οὐρανὸς καὶ ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ οὐκ ἀρκέσουσί σοι κτλ.*

[40] C. Ap. II, 16: *ἀγένητον καὶ πρὸς τὸν ἀΐδιον χρόνον ἀναλλοίωτον, πάσης ἰδέας θνητῆς κάλλει διαφέροντα, καὶ δυνάμει μὲν ἡμῖν γνώριμον, ὁ ποῖος δὲ κατ' οὐσίαν ἐστὶν ἄγνωστον*, cf. ib. §. 22.

[41] De praem. et poen. §. 6 sq. (ed. Mang. II, 414 sq.)

[42] S. oben.

[43] Z. B. Bell. Jud. II, 8, 5. Antt. I, 11, 1; XII, 6, 3 u. s. w.

[44] Bell. Jud. I, 2, 8. 31, 3.

hineingelebt hatte, die nicht im hebräischen Geiste lag. So gelang es ihm, die den Juden sehr nahe liegenden anthropomorphitischen Irrthümer zu vermeiden; und dennoch fiel er andererseits nicht der entgegengesetzten Gefahr zum Opfer, Verstöße gegen die theistische Lehre des Alten Testamentes zu begehen.

Die Stellen, an welchen Josephus seine Gotteslehre erkennen läßt, verrathen viel weniger Tendenz, als die aus den Targumen und früher aus der alexandrinischen Uebersetzung zusammengestellten. Es erklärt sich dies daher, daß die griechischen und chaldäischen Uebersetzer sich bemühten, Mißverständnisse abzuwehren, die sich an gewisse Worte und Bezeichnungen des biblischen Textes anlehnen konnten. Josephus befand sich in einer ähnlichen Lage nicht, vielmehr äußert er sich stets einfach und ohne Nebenabsicht. Besonders tritt dieser Unterschied zwischen ihm und jenen überall klar hervor, wo von der göttlichen Wirksamkeit nach Außen die Rede ist. Josephus bedient sich bei deren Darstellung nie einer Umschreibung, sondern führt die Thätigkeit stets unmittelbar auf Gott selbst zurück, ohne den Gedanken hervorzuheben, daß Thätigkeit oder Empfindung nur die relativ entsprechendsten Bezeichnungen seien für das, was eben, weil der Gottheit inhärirend, nicht vollständig adäquat ausgedrückt werden kann. Bei den Targumisten, als Erklärern eines vorliegenden Textes, waren derartige Erläuterungen durch einen prägnanten Zusatz ebenso naheliegend als berechtigt. So oft aber nun Josephus von der Thätigkeit Gottes nach Außen spricht, faßt er sie stets als persönlich auf, ganz nach unserer Ausdrucksweise. Auch hier bewegt er sich wieder sehr geschickt zwischen den beiden sich entgegengesetzten, und darum in einer gewissen Wechselwirkung stehenden Irrthümern, die theistische Lehre mit der abstrakten Auffassung verbindend. Vortrefflich stellt er z. B. an mehreren Stellen Gottes Weltschöpfung dar; die Summe seiner Lehre über dieselbe ist: die Welt ward nach der dem Moyses gegebenen Offenbarung von Gott gemacht, durch dessen bloßen Willen in's Dasein gerufen, und das schönste der göttlichen Werke auf Erden ist der Mensch[45].

12. Auch die erhaltende und leitende Thätigkeit bezüglich der

---

[45] Antt. prooem. §. 4; I, 1, 1 sq. cf. Bell. Jud. III, 8, 5. c. Ap. II, 22.

Geschöpfe führt Josephus unmittelbar auf Gott zurück. An zahllosen Stellen nennt er gleich den alttestamentlichen Schriftstellern den Alles mit Weisheit und Macht ordnenden Geist geradezu θεός; oft auch bedient er sich des mehr abstrakten πρόνοια, aber ganz in dem theologischen Sinne von „Vorsehung". So ferne liegt nach seiner Intention diesem Worte irgend ein deistischer Beigeschmack, daß er dasselbe mitunter sogar im Gegensatze zu τύχη, oder εἱμαρμένη gebraucht. Stets also verbindet er mit jenem freilich nicht althebräischen Ausdrucke die Bedeutung von einer persönlichen, mit Weisheit waltenden Macht. Wäre Josephus hierbei stehen geblieben, so müßten wir ihm das Zeugniß ausstellen, daß er auch in diesem Punkte zur Förderung der richtigen Gotteserkenntniß das Seinige beigetragen hätte. Aber thatsächlich hat er hier eine große Verwirrung angerichtet; und zwar nicht allein dem Ausdrucke, sondern auch dem Gedanken nach. Wie auf die göttliche Vorsehung, so führt er oft auch die Leitung der Weltgeschicke auf die τύχη, χρεών, εἱμαρμένη, πεπρωμένη zurück, offenbar beeinflußt von hellenischer Anschauung. Man könnte dies noch dadurch entschuldigen, daß man den Fehler, den er hiebei begeht, lediglich auf die Terminologie einschränkte, um unter hellenischem Gewande doch noch immer die jüdische Wahrheit hervorzusuchen[46]. Aber wie denn, wo das Schicksal bei Josephus neben Gott erscheint? So erzählt er z. B., in der Höhle zu Jotapata, wohin er während des ersten Feldzuges Vespasian's nebst Andern sich geflüchtet, hätten die Flüchtlinge sich vereinbart, durch den Tod einer schmachvollen Gefangenschaft zu entgehen, und zwar habe das Loos entscheiden sollen, in welcher Reihenfolge. Das Loos habe entschieden, und er selbst mit einem Andern seien die Letzten gewesen, εἴτε ὑπὸ τύχης χρὴ λέγειν, εἴτε ὑπὸ θεοῦ προνοίας[47]. Wie Gerlach[48] verkennen konnte, daß hier das Schicksal oder der Zufall als etwas

[46] Daß man die εἱμαρμένη stets von Gott getrennt habe, wie Gfrörer Philo u. die alex. Theosophie II, 332 behauptet, ist unrichtig.

[47] Bell. Jud. III, 8, 7.

[48] Die Weissagungen des A. T. in Jos. und das angebliche Zeugniß von Christus. Berlin 1863, S. 16.

Getrenntes neben die göttliche Vorsehung gesetzt werde, läßt sich nicht begreifen. Es ist nur ein Zweifaches möglich. Entweder soll es als gleichgültig bezeichnet werden, wie man den Urgrund jener Fügung nenne, oder aber kennt der Berichterstatter zwei Prinzipien, aus denen die Leitung der menschlichen Geschicke fließt, nicht wissend, welches in jenem Falle das herrschende gewesen sei. Ersteres ist nicht denkbar, weil allzu bedeutungslos, und weil Josephus selbst zu oft und mit großer Bestimmtheit von der göttlichen Vorsehung redet. Er kann also nur haben sagen wollen: sei es, daß Gott mit Absicht und aus besonderm Wohlwollen gegen mich es so angeordnete, oder sei es, daß ohne weise Fügung der blinde Zufall es so gewollt hat. Diese Auffassung wird mittelbar durch eine ähnliche Stelle bestätigt, an welcher eine blinde Nothwendigkeit der Vorsehung gegenübersteht, ohne *τύχη* genannt zu werden. Ueber die vielen Plagen redend, welche unter Herodes das Land trafen, meint der Geschichtsschreiber, sie könnten von Gott zur Strafe gesandt gewesen sein, sie könnten aber auch von der gewöhnlichen Wiederkehr solcher Uebel (*κατὰ περιόδους τοῦ κακοῦ*) hergerührt haben [49]. Für Letzteres hätte er auch *κατὰ τύχην* sagen dürfen. Wir sehen aus dieser Stelle, was Josephus unter *τύχη* versteht, wenn er sie Gott gegenüberstellt. Sie ist ihm das blinde Geschick, nach dem etwas im gewöhnlichen Laufe der Dinge sich einstellt, das unbestimmte Etwas, auf welches man bei oberflächlichem Denken Alles zurückführt, für das man eben den Entstehungsgrund nicht kennt. In diesem Sinne heißt es auch, da die Zerstörung Jerusalems durch Titus auf denselben Tag falle, wie die frühere durch Nabuchodonosor, so könne man hier an dem Schicksale die Regelmäßigkeit der Wiederkehr bewundern [50]. Während aber bei dieser Aeußerung *εἱμαρμένη* offenbar den blinden Zufall oder vielmehr eine gewisse blinde Regelmäßigkeit der günstigen und ungünstigen Geschicke bezeichnet, muß doch festgehalten werden, daß dasselbe Wort wie seine Synonyma bei Josephus auch oft die göttliche Vorsehung bedeuten. Unwider-

---

[49] Antt. XV, 9, 1.

[50] Bell. Jud. VI, 4, 8: *θαυμάσαι δ᾽ἄν τις ἐν αὐτῇ (εἱμαρμένῃ) της περιόδου τὴν ἀκρίβειαν.*

sprechlich ist dies z. B. der Fall, wo gesagt wird, nicht ohne die göttliche Vorsehung werde dem Vespasian die Herrschaft zu Theil, sondern ein gerechtes Geschick übertrage ihm die oberste Gewalt [51].

So hat demnach in Verbindung mit einer unverzeihlichen Oberflächlichkeit und Inconsequenz des Denkens der Gebrauch der griechisch-philosophischen Ausdrücke für „Vorsehung" den Josephus zu einem Irrthum geführt, der ebensowenig theologisch wie philosophisch gerechtfertigt werden kann. Doch eben weil mit den Worten *τύχη* oder *εἱμαρμένη* sich leicht der Begriff des Zufalles verband, und dieser nicht in irgend einem philosophischen Systeme, wohl aber in der volksthümlichen Lebensanschauung eine große Rolle spielt, so werden mit Josephus sehr Viele von den hellenisirenden Juden in Palästina jene irrige Auffassung getheilt haben, welche mit dem wahren jüdischen Standpunkte unvereinbar war. Aber ein noch traurigerer Irrthum hat sich, wenigstens bei Josephus, an den Gebrauch der griechischen Ausdrucksweise angelehnt. In demselben Umfange, wie die Essener, läßt er das Verhängniß wirken. Das Gute wie das Böse ist des Schicksals Werk, und selbst die Macht der menschlichen Freiheit vermag seine Wirksamkeit nicht zu hemmen. Es geht aus zahlreichen Stellen hervor, daß Josephus sich nicht etwa Einmal nach dieser Richtung hin unvorsichtig geäußert habe, sondern daß dies seine feststehende Meinung war [52]. Wir heben beispielsweise nur eine Stelle aus, an welcher er sie am deutlichsten und ausführlichsten vorgetragen hat. Um das Uebermaß des Ehrgeizes und die Höhe der Grausamkeit des Herodes zu erklären, sagt er, es könne das Geschick (*τύχη*) daran Schuld sein, welches, mächtiger als alle Ueberlegung, durchaus mit Nothwendigkeit die Handlungen der Menschen bestimme, ohne welches Nichts geschehe; und er fügt ausdrücklich bei, daß nach dieser Anschauung der Mensch auch für seine sittliche Verderbtheit nicht verantwortlich

---

[51] Bell. Jud. IV. 10, 7: *ὡς οὐ διχὰ δαιμονίου προνοίας ἅψαιτο τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ δικαία τις εἱμαρμένη περιάγει τὸ κρατεῖν τῶν ὅλων ἐπ᾽ αὐτόν.*

[52] Eine Zusammenstellung dahin zielender Aeußerungen findet sich bei Paret (Theol. Stud. u. Krit. 1856, S. 814 f.) und Gerlach a. a. O. S. 16.

gemacht werden könne[53]. Eine solche Lehre war natürlich auf jüdischem Boden nicht erwachsen, wie denn auch Josephus selbst noch viel zu viel von dem jüdischen Geiste in sich trug, um die weitreichenden Consequenzen dieser Doktrin bis zur äußersten Grenze zuzugeben. Die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bösen war ihm eine ausgemachte Sache, und mit Hinweisung darauf fordert er zur Nachahmung der Tugendhaften auf[54]. So vereinigte er das Unvereinbare vermöge einer glücklichen Inconsequenz, die jüdische Tugendlehre mit dem hellenisch-pantheistischen Paradoxon von der Nothwendigkeit alles Geschehenden.

Zur vollen Würdigung des Standpunktes, den der Hauptvertreter des Hellenismus in Palästina einnahm, muß hier nur noch die Frage beantwortet werden, was er sich denn wohl unter τύχη gedacht habe, deren Wirksamkeit er selbst auf das moralisch Böse ausdehnt: ist sie ihm der blinde Zufall oder vertritt sie gar die göttliche Vorsehung? Aus seinen sämmtlichen Schriften ist keine einzige Stelle aufzuweisen, an welcher Gott als der Urheber der Sünde erschien. Mit diesem fürchterlichen Gedanken hat er ungeachtet aller Verirrung seine Lebensanschauung nicht befleckt. Ja er scheint ihn sogar absichtlich zu vermeiden, wo derselbe bei seinen Voraussetzungen selbst nach der Darstellung der h. Schrift sich ihm aufdrängte. Ex. 10, 1. 20. 27 wird nämlich erzählt, Gott habe das Herz des Königs Pharao verhärtet, und in Folge dessen sei dieser auf den göttlichen Willen, die Israeliten zu entlassen, nicht eingegangen. Josephus scheint die in diesem Ausdrucke liegende Härte mit Absicht vermeiden zu wollen, indem er die fortgesetzte Hartnäckigkeit Pharao's auf dessen eigene Bosheit zurückführt. Nach der Erwähnung der Heuschreckenplage sagt er, die vorhergegangenen Plagen hätten jeden Unverständigen, der ohne böses Herz gewesen, zur Einsicht

---

[53] Antt. XVI, 11, 8.

[54] So empfiehlt er Antt. VI, 14, 4 die Menschenfreundlichkeit der Wahrsagerin von Endor zur Nachahmung und verheißt dafür götliche Belohnung; nach Antt. VIII, 15, 1 wird der König Josaphat für sein Streben nach Gottgefälligkeit belohnt; nach Bell. Jud. I, 23, 5 lange Lebensdauer als Lohn für die Tugend in Aussicht gestellt; sehr oft aber von der Bestrafung des Bösen gesprochen, wie Bell. Jud. VII, 2, 2. 11, 4 u. s. w.

führen müssen; Pharao aber habe nicht sowohl aus Unverstand, als aus Bosheit Gott widerstanden, die Ursache der Plagen wohl erkennend, und so habe er freiwillig das Bessere Preis gegeben[55]. Das ist Alles, was Josephus von der Herzensverhärtung Pharao's sagt. Nun muß uns diese offenbar absichtliche Milderung des biblischen Ausdruckes auf den Gedanken bringen, er wolle auch die Bosheit des Herodes nicht durch die göttliche Allwirksamkeit erklären. Und da wir Aeußerungen von ihm bereits vorgefunden haben, bei denen er sich unter *τύχη* etwas anderes als die göttliche Vorsehung denkt, so ist die Annahme, daß er das auch in unserm Falle thue, sehr nahe gelegt. Nur kann er, von der Quelle der Bosheit des Herodes redend, das Wort nicht in dem gewöhnlichen, populären Sinne von Zufall genommen haben. Vielmehr tritt hier stärker das Moment der Nothwendigkeit hervor, wie man eine solche als im Gange der Weltgeschichte liegend annahm. In jener Stelle geht das Wort *τύχη* also vollständig in den griechischen Begriff des Fatums über. Dieses Fatum ist es nach der Meinung unseres Schriftstellers gewesen, welches die Bosheit bei dem Könige Herodes in unerhörtem Maße zur Erscheinung brachte. Freilich enthält diese Aeußerung eine große Inconsequenz. Auf Gott führt Josephus alles Geschehende als auf die letzte Ursache zurück; und dennoch nimmt er ein anderes, mit Nothwendigkeit selbst das Böse wirkendes Prinzip neben der Gottheit an. Doch wäre überhaupt nichts vergeblicher, als bei Josephus Consequenz und Systematik des Denkens zu suchen[56]. Darum darf man auch nicht glauben, er habe die *τύχη* etwa noch über Gott selbst stellen wollen mit ihrer universellen Wirksamkeit. Diesen Unverstand hält er an einer andern Stelle tadelnd den Griechen vor, die ihren Zeus von der *εἱμαρμένη* beherrscht sein ließen[57]. Für philosophische Spekulation

---

[55] Antt. II, 14, 5: *ἤρκει μὲν οὖν τὸν δίχα πονηρίας ἀνόητον καὶ τὰ προειρημένα τῶν κακῶν, εἰς σύνεσιν καὶ τοῦ συμφέροντος τὴν ἐπίνοιαν ὠφελῆσαι. Φαραώθης δὲ οὐ τοσοῦτον ὑπὸ ἀφροσύνης, ὅσον ὑπὸ κακίας, αἰσθόμενος τῆς αἰτίας, ὅμως ἀντεφιλονείκει τῷ θεῷ, καὶ τοῦ κρείττονος ἑκὼν προδότης ἐγένετο.*

[56] Vgl. hierüber unsere Abhandlung: der theol. Standpunkt des Flav Jos. (Theol. Quart.-Schr. Tübingen 1865, S. 1 ff.).

[57] C. Ap. II, 34.

nicht beanlagt, und noch weniger geübt in derselben, hat er also wohl nie gründlich über jenes sonderbare Verhältniß nachgedacht, in welches er die Gottheit zum unwiderstehlich wirkenden Schicksale setzte. Indessen ist die Annahme zweier solcher, bis in das Herz des Menschen hinein wirkender Prinzipien bei seinem Standpunkte wohl erklärbar. Die Nothwendigkeit alles Geschehenden nahm er, mit den Essenern unter dem Einflusse der griechischen Philosophie stehend, als Grundsatz an. Nun widerstrebte es ihm aber nach seinen jüdischen Anschauungen, auf den persönlichen Gott, den Inbegriff alles Guten, das Böse zurückzuführen. Somit mußte denn irgend eine dunkle, nicht erklärbare Nothwendigkeit das griechische Fatum, die bewirkende Ursache der Sünde sein. Allerdings könnte hiergegen erinnert werden, daß Josephus nicht allein an manchen Stellen Entschlüsse und Pläne, die den Menschen in's Unglück stürzen, von Gott veranlaßt sein läßt[58], sondern auch böse Absichten und Handlungen in diese Kategorie einreiht. Es ist aber wohl zu bemerken, daß er in diesen Fällen Gott nicht eigentlich als den Thäter des Bösen hinstellt, und den Menschen, als dessen bloßes Organ mit Nothwendigkeit wirkend, in Folge davon entschuldigt findet, wie er das an jener über Herodes handelnden Stelle wirklich thut. Vielmehr sagt er nur, auf Gottes Veranlassung habe der Mensch sich zum Bösen entschlossen, und als Zweck der göttlichen Fügung gilt ihm dann immer die Bestrafung früherer Verbrechen[59]. Er drückt also hiermit nichts anders aus, als was die h. Schrift die Herzensverhärtung nennt. Und es muß darum jener Unterschied aufrecht erhalten werden, den wir zwischen der Alles leitenden Vorsehung und der selbst das Böse durch den Menschen als bloßes Werkzeug wirkenden *τύχη* nach der Darstellung des Josephus gemacht haben. So schlich sich demnach mit dem Ge-

[58] Antt. VIII, 8, 2. IX, 9, 3. X, 5, 1. Bell. Jud. IV, 9, 11. Aehnlich heißt es Antt. VIII, 15, 6 von dem Fatum (*χρεών*), daß es die Menschen mit eiteln Hoffnungen täusche, um sie später zu überraschen.

[59] Bell. Jud. V, 13, 5 z. B. kann er den ungewöhnlich hohen Grad von Habsucht bei den Juden nur dadurch erklären, daß Gott sich dieses Lasters bedienen wollte, das Volk zu strafen: *θεὸς ἦν ὁ τοῦ λαοῦ παντὸς κατακρίνας καὶ πᾶσαν σωτηρίαν εἰς ὅδον ἀπωλείας ἀποστρέφων.*

brauche dieses und anderer ähnlicher Ausdrücke ein doppelter Irrthum in die Anschauung des Josephus ein; nicht allein der, den wir schon constatirt haben, daß neben der göttlichen Vorsehung ein unbestimmtes Etwas, der blinde Zufall, die Geschicke der Welt und der Menschheit führe, sondern auch der andere, daß namentlich die Handlungen der Menschen dem Gesetze einer äußern unbekannten Nothwendigkeit unterliegen, ohne indeß für alle Fälle der Strafbarkeit oder des Verdienstes zu entbehren. In wiefern sich die hellenisirenden Zeitgenossen des Josephus in Palästina auch an dem letztern Irrthume betheiligt haben, läßt sich schwer bestimmen; daß eine ziemlich umfangreiche Betheiligung bei der allgemeinen Bekanntschaft mit griechischer Sprache und Philosophie von vorne herein angenommen werden darf, leuchtet ein[60]. Des Nähern kommen diese und verwandte Irrthümer später noch zur Sprache, wo von den großen Sekten des palästinensischen Judenthums die Rede ist.

13. Sind wir bis heran den Spuren gefolgt, welche bezüglich der Gotteslehre der Einfluß des Hellenismus ziemlich allgemein zurückließ, so müssen wir nun auch einen Blick auf die Anfänge der Erstarrung des jüdischen Lehrgehaltes werfen, wie sie noch vor der Zerstörung Jerusalems sich in dem Buche der Jubiläen offenbaren. Um so größeres Gewicht ist auf die Stimme dieses Werkes zu legen, als es nicht aus dem Schooße der pharisäischen Sekte hervorging, welche dem krankhaften Gegensatze zum Hellenisiren ihren Ursprung verdankte, sondern sogar tendenziös sich gegen dieselbe richtete. Gleichwie wir die außerhalb der hellenisirenden Genossenschaften der Essener und Sadducäer stehenden Zeugen vernommen haben, um die Neuerungen in der Lehre kennen zu lernen, so befragen wir in dem Buche der Jubiläen das Werk eines Mannes, der, ein Gegner der Pharisäer, sich sogar von der Geschichtserzählung des Alten Testamentes in manchen Punkten entfernt, aber

[60] Die Frage nach dem Ursprunge des Bösen, welcher im Grunde genommen auch der ganze Gnosticismus sein Dasein verdankt, muß zu jener Zeit vielfach die Gemüther beschäftigt haben. Auch 4. Esdr. 4, 5 belehrt der Engel den Seher darüber, unde sit cor malignum; freilich wird hier der Anfang des Sündigens, in welchem auch alle nachfolgende Schlechtigkeit begründet sei, in Adam's bösem Willen gesucht.

gleichwohl ein durchaus verstocktes Judenthum zur Schau trägt. Diese seltsame Verbindung der Untreue gegen den Inhalt der h. Schriften mit einem maßlosen Festhalten an buchstäblicher Auffassung vieler bildlicher oder anthropomorphitischer Darstellungen zeigt schon hinlänglich, wie weit der Verfasser sich vom Geiste des Judenthums entfernt hat. Nun muß man aber keineswegs glauben, er selber habe die zahlreichen Abweichungen von den biblischen Berichten ersonnen, um sich so seinen eigenen Standpunkt zu schaffen. Hiermit wäre die zweite hervorstechende Eigenthümlichkeit, die wir eben erwähnten, wohl wenig vereinbar. Es ist vielmehr eingehend und mit großer Gelehrsamkeit nachgewiesen worden, daß in unserm Buche ein Zweig der spätern jüdischen Tradition zu erkennen sei[61], deren Vielgestaltigkeit an den Reichthum anderer, auch christlicher, Sagenkreise erinnert. Wir dürfen darum allerdings das Buch der Jubiläen nicht als das Werk einer ganzen religiösen Sekte ansehen, aber andererseits auch nicht als die einzelne Stimme eines Verirrten betrachten. Mit andern Worten: Das Buch legt Zeugniß ab für die Entartung, in welche das Judenthum in Palästina eingetreten war, wo es sich, nicht in die bestimmten Schranken eines sektirerischen Lehrbegriffs eingeschlossen, vor dem Einflusse des Hellenismus zu bewahren strebte.

Was nun speziell die Gotteslehre betrifft, so findet sich freilich an einer Stelle die besprochene Umschreibung „Herrlichkeit Gottes" [62]. Aber es kömmt dies gerade da vor, wo auch im Urtexte diese Bezeichnung gebraucht ist (Ex. 33, 18 ff.). Wenn also unser Verfasser erzählt, die Herrlichkeit des Herrn habe auf dem Berge Sinai gewohnt, und Moyses habe sie wie ein flammendes Feuer gesehen, so zeugt diese Darstellung nicht von dem consequenten Bestreben, die Anthropomorphismen zu entfernen. Gerade im Gegentheil ist unsere Schrift das beredteste Zeugniß dafür, daß nicht allein verderbliche Mißverständnisse der biblischen Ausdrucksweise möglich waren, sondern daß sie unter den Juden wirklich in hohem

---

[61] Vgl. die oben besprochenen Arbeiten der jüdischen Gelehrten, Treuenfels, Jellinek und Beer.

[62] c. 1 (II, 231).

Maße vorgekommen sind. Wir wollen ganz gewöhnliche, populäre Anschauungen unserm Verfasser nicht zum Vorwurfe machen, wie, daß er Eden das heiligste der Heiligthümer auf Erden nennt, und diesen „Garten" dem Herrn zum Wohnsitze anweist [63], auch nicht, daß er Gott selbst dem Abraham erscheinen und nach der Unterredung emporfahren läßt [64]. Aber es zeugt doch von einem gewissen Wohlgefallen, mit welchem der Verfasser bei ganz äußerlichen, handgreiflichen Vorstellungen über Gott verweilt, wenn er sagt: der Herr roch den guten Geruch des Opfers des Noe und dieser Geruch war dem Herrn wohlgefällig [65]. Ueber die Art und Weise der göttlichen Thätigkeit nach Außen hat er nicht weniger grobsinnliche Vorstellungen. Er erzählt, Abraham habe am Neumonde des 7. Monates die Sterne beobachtet, um zu sehen, was es das Jahr über für Wetter geben werde; er habe aber erkannt, daß dies zu sehen unmöglich sei, weil Gott nach seiner Willkür das Wetter selber mache [66]. So schroff standen sich demgemäß die hellenisirende und die schon entartende jüdische Richtung auch außerhalb der Sekten gegenüber: Josephus führt nach griechisch-philosophischer Weise selbst die bösen Handlungen der Menschen auf eine gewisse Nothwendigkeit zurück, und im Buche der Jubiläen riecht Gott die Opfer und macht das Wetter, wie es ihm für den Augenblick gefällt. Schärfer könnte man der Abstraktion die sinnliche Auffassung nicht entgegenstellen.

14. Die Mitte zwischen diesen beiden Extremen repräsentirt wie überhaupt, so auch bezüglich der Gotteslehre, das unter Nerva abgefaßte 4. Esdrasbuch; auch die spätern mehr gnostischen Schriften über die Himmelfahrt und Vision des Propheten Isaias sind, wenigstens in diesem Punkte, der geistigen und doch correkt dogmatischen Auffassung der jüdischen Lehre treu geblieben. Der Ge-

---

[63] c. 8 (II, 251). [64] c. 15 (III, 8).

[65] c. 6 (II, 244). Der letztere Satz findet sich in dem biblischen Texte nicht. Wie demnach Andere sich bemühten, die vorhandenen Anthropomorphismen zu entfernen, hat unser Verf. den vorliegenden recht hervorzuheben gesucht.

[66] c. 12 (III, 4).

danke, daß Gott selbst einem Geschöpfe nicht erscheinen könne, dem wir bereits zur Zeit der Entstehung der alexandrinischen Uebersetzung begegneten, ist im 4. Esdrasbuche noch ganz bestimmt festgehalten, und sogar wird er auf den jenseitigen Zustand der Seligen übertragen. Während selbst im Neuen Testamente die Anschauung Gottes als die Höhe der himmlischen Wonne in Aussicht gestellt wird, und zwar die Anschauung des göttlichen Wesens selbst von Angesicht zu Angesicht[67], d. h. unmittelbar, spricht Pseudo-Esdras nur von dem Schauen der göttlichen Herrlichkeit, nicht vom Schauen Gottes[68]. Diese Umschreibung kann aber bei ihm nicht als zufällig angesehen werden, erstlich weil sie wiederholt vorkömmt, und dann, weil die Seligkeit der Auserwählten ausführlich behandelt, dieselbe auf sieben Stufen vertheilt wird, und dennoch nur von dem Schauen der gloria Altissimi die Rede ist.

Bestimmter noch wird der Gedanke von der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens in der Himmelfahrt und Vision des Propheten Jsaias ausgesprochen. Nach I, 7 schwört Jsaias bei Gott, „dessen Name der Welt nicht anvertraut ist.“ Jn Anbetracht der entgegenstehenden biblischen Erzählung, nach welcher Gott sich selbst Jehova nannte[69], kann die hier erwähnte Eigenschaft der Namenlosigkeit nur die absolute Unbegreiflichkeit Gottes bezeichnen sollen, und zwar bestimmter noch, als der Verfasser sie in der alttestamentlichen Offenbarung ausgesprochen fand. Die Umschreibung des göttlichen Wesens durch „göttliche Herrlichkeit“ war aber dem Verfasser des ἀναβατικόν im engern Sinne (des 2. Theiles unsers heutigen Apokryphums) so geläufig, daß er sogar für Gott ohne Weiteres „Herrlichkeit“ setzt. So heißt es 10, 16: „dies hörte ich jene große Glorie (d. i. Gott) sprechen.“ Gleichfalls sitzt nach 11, 32 der Messias zur Rechten der „Glorie“. Wegen der späten Entstehung dieses letzten Apokryphums kann natürlich dasselbe nicht unmittelbar als Zeuge für die Ausbildung des Judenthums zur Zeit Christi gelten; aber das läßt sich mit Rücksicht auf die früher

---

[67] Z. B. Offenb. 22, 4. 1. Kor. 13, 12.

[68] 7, 72. 75 (ed. Volkm. p. 78. 83).

[69] Ex. 6, 2 f.

gegebenen Auseinandersetzungen nicht leugnen, daß jene Aeußerungen rein erhaltene Reste des vorchristlichen Judaismus sind.

15. Es übrigt noch von den Differenzen der großen Religionsgenossenschaften in Palästina bezüglich der Gotteslehre zu sprechen. Wenn an einer Stelle, so müssen hier die Samaritaner erwähnt werden. Denn sie haben, nachdem sie das Heidenthum verlassen, sofort, wie ihr Pentateuch zeigt, sich bemüht, die Gotteslehre möglichst rein und unverfälscht zu bewahren. Sie sind darin den Juden, so viel wir wissen, noch zuvorgekommen. Zur Vermeidung der Anthropomorphismen nämlich brachten sie, wie die spätern griechischen und chaldäischen Uebersetzer, in ihrem Pentateuch kleine aber bedeutungsvolle Aenderungen an. Gesenius[70] hat das Verdienst, zuerst die wesentlichsten Differenzen ihres Pentateuchs zusammengestellt zu haben. Hiernach findet sich wiederholt für die hebräische Pluralform אֱלֹהִים der Singular, damit der rechte, einheitliche Gottesbegriff zum Vorschein trete. An wirkliche Erscheinungen der Gottheit und an das Schauen derselben Seitens der Menschen dachte der Samaritaner ebensowenig, wie die spätern Alexandriner und die chaldäischen Paraphrasten. Darum läßt er schon statt Gottes den „Engel des Herrn" erscheinen, wie denn auch sonst die Vermeidung auffallender Anthropomorphismen ihm sehr geläufig ist. In wenigen Ueberresten existiren die Samaritaner noch bis auf den heutigen Tag[71]; sie haben ihr früheres Wesen und ihre ursprünglichen Anschauungen mit einer Zähigkeit festgehalten, welche von ihrer jüdischen Herkunft zeugt. Vor allem gilt dies von ihrer Gotteslehre. Als hätten sie vor christlichen Einflüssen sich wahren

---

[70] De Pentat. Samarit. origine, indole et auctoritate. Halae 1835, p. 58 sqq. Von den hier aufgezählten Stellen hat Herbst Einleit. in's A. T. I, 105. Num. 25, 4 f. Deuter. 32, 18 als nicht hierhin gehörig bezeichnet. Vgl. auch Welte im Kirch.-Lex. IX, 607 f.

[71] Es sollen ihrer noch ungefähr 140 in Nablus in Samarien leben. Ihre ganze Lebensweise, besonders ihre Feier religiöser Feste ist in jüngster Zeit von mehrern englischen Reisenden beschrieben worden. Vgl. *Grove* Nabloos and the Samaritans. Lond. 1862, *Stanley* Sermons preached during the tour of the Prince of Wales in the East 1863 (im Anhange), *Mills* Three month's residence at Nablus and an account of the Samaritans. Lond. 1864.

wollen, haben die Neuern noch nachdrücklicher und in größerm Umfange die abstrakte und durchaus einheitliche Auffassung des Gottesbegriffes hervorgehoben, als es von ihren Vorfahren geschehen ist [72]. So wird in den neuern samaritanischen Gedichten, die Gesenius aus englischen Handschriften zuerst herausgab, die anthropomorphitische Ausdrucksweise auf's Strengste vermieden; es wird unter anderm darin gesagt, „ohne Ermüdung habe Gott geschaffen und ohne Ermüdung am siebenten Tage ausgeruht, er habe das Werde ohne Mund gesprochen und halte die Welt ohne Hand" [73]. Auch läßt der samaritanische Dichter den Menschen nicht nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen werden, weil dadurch Gott selbst zu menschenähnlich würde, sondern der Engel des Herrn muß der Typus des Menschen sein. So weit aber ging man, wenigstens in dem Bestreben, den Gedanken an die Einzigkeit Gottes aufrecht zu erhalten, daß man die leisesten Andeutungen einer Mehrpersönlichkeit in Gott perhorrescirte. Nicht allein wird die Einzigkeit Gottes sehr nachdrucksvoll hervorgehoben (Carm. Samar. p. 60), sondern auch im Gegensatz zu der spätjüdischen und christlichen Schöpfungslehre heißt es (ib. p. 61), Gott habe ohne Genossen geschaffen, und sogar was das Alte Testament von der Weisheit, in letzter Linie vom Logos sagt, gilt hier vom Gesetze (p. 68: das erste deiner Geschöpfe ist ein Funke von deinem Gewande).

Nach diesen wenigen Bemerkungen sollte man glauben, die Reinheit der samaritanischen Gotteslehre könne nicht bezweifelt werden. Gleichwohl hat Lutterbeck[74] die Ansicht ausgesprochen, die Samaritaner hätten ursprünglich nur eine Naturgottheit verehrt und seien erst später zu einer richtigern Erkenntniß gelangt. Er meint, es lasse sich dies schon aus dem Umstande entnehmen, daß eine Löwenplage die Samaritaner bewogen habe, den Jehova-Dienst,

---

[72] Daß hierin der Einfluß des Islam sich äußere, wie Grimm die Samariter München 1854, S. 76 behauptet, ist unwahrscheinlich.

[73] Vgl. *Gesenius* Carmina Samarit. Lips. 1824. p. 43. 59; De Samarit. theol. ex fontibus ineditis comment. Halae 1836, p. 12 sqq.

[74] Neutest. Lehrbegriffe I, 258.

aber auch diesen nur als den Cultus des Landesgottes, einzurichten; mit demselben hätten sie den Thierdienst, wenigstens bis zur Zeit der persischen Herrschaft, verbunden. Aber sollen denn wirklich Alle Verehrer einer Naturgottheit sein, die gegen physische Uebel bei einer überirdischen Macht Schutz und Hülfe suchen? Vielmehr, was sie bei ihren assyrischen Götzen nicht fanden, das suchten die Samaritaner bei dem Judengotte, als dem wahren. Es wird sogar die Löwenplage als himmlische Strafe dafür bezeichnet, daß die eben angesiedelten assyrischen Colonisten Götzendienst ausübten, statt Jehova zu verehren. Wenn aber Jehova als der Landesgott des frühern jüdischen Territoriums bezeichnet wird, so schließt das nicht aus, daß er der allein wahre Gott Himmels und Erde war und als solcher auch von den Bewohnern jenes Landes verehrt wurde; er wird nur als der Gott dieses Landes bezeichnet im Gegensatz zu den fremden Göttern, die daselbst nun eingeführt werden sollten. Freilich bleibt der assyrische Götzendienst auf den Höhen in Samarien fortan bestehen[75]. Allein, das kann doch nicht als eine innere, theologische Verbindung des Jehovacultus mit dem Götzendienste betrachtet werden. Theils, so muß man vielmehr sagen, kehrte man zu dem frühern, jüdischen Glauben zurück, theils hingen die Samaritaner dem neu in das Land eingeführten Götzendienste an. Fand nicht wohl in demselben Lande früher das gleiche Verhältniß sich vor, da neben dem Jehovadienste die Bewohner des Reiches Israel den Dienst auf den Höhen eingerichtet hatten zur Verehrung der Götter[76]? Die abgöttischen Verirrungen bei den Samaritanern sind also keineswegs mit ihrer Lehre über den Einen wahren Gott zu vermengen. Ebensowenig ist Lutterbeck im Rechte, wenn er die Verehrung Jehova's auf dem Berge Garizim, wie sie bei den Samaritanern Statt fand, als ein Zeichen ihres verkehrten Gottesbegriffes deutet[77]. Es ist in jener örtlichen Be-

---

[75] Vgl. über das Ganze 2. Kön. 17, 24 ff.

[76] Unter Hinweisung hierauf ist das Verhältniß zwischen dem Jehovacultus und dem Götzendienste bei den Samaritanern schon von *Juynboll* Comment. in hist. Samarit. Lugd. 1846, p. 6 sqq. richtig dargestellt worden.

[77] A. a. O. II, 261.

schränkung der Gottesverehrung mit Nichten ausgesprochen, daß Gott etwa nur auf Garizim wohne oder zugänglich sei. Ganz dieselbe Idee müssen die Samaritaner mit der Errichtung ihres Heiligthums auf Garizim verbunden haben, welche auch dem Baue Eines Tempels bei den Juden zu Grunde lag. Denn erst nachdem sie von der Theilnahme an dem Wiederaufbau des Tempels zu Jerusalem ausgeschlossen worden waren, unternahmen sie es, also nothgedrungen, für sich einen eigenen Jehovatempel zu errichten. Daß sie diesen gerade auf dem Berge Garizim bauten unter Berufung auf Stellen des Pentateuch, geschah darum, weil es in diesem Gesetzbuche verboten war, einen zweiten Tempel herzustellen. Von dem Heiligthum in Jerusalem abgewiesen und andererseits von dem unveräußerlichen Bedürfniß nach dem Jehovadienste getrieben, sahen die Irrenden sich zu der Behauptung hingedrängt, nach göttlichem Gebote müsse der Eine, gesetzmäßige Jehovatempel nicht auf Moria, sondern auf Garizim stehen. Es spricht sich demgemäß in dem Tempeldienste auf letzterem Berge keineswegs ein beschränkter, anthropomorphitischer Gottesbegriff aus, vielmehr stellt derselbe ebenso sehr wie der jüdische zu Jerusalem äußerlich die Einheit und Einzigkeit der Gottheit dar.

Noch bleibt die Widerlegung einer durch ihr Alter ausgezeichneten Anklage gegen die Samaritaner übrig. Die Rabbinen werfen ihnen den Taubencultus vor, und auch in neuerer Zeit sprach man von einer Verehrung, welche die Taube bei den noch Lebenden aus jener Sekte genießen soll. Brieflich durch Silvester de Sacy darüber befragt, ob das Bild der Taube auf ihren liturgischen Gegenständen angebracht sei, haben sie sogar dies in Abrede gestellt und als verboten bezeichnet[78]. Im schlimmsten Falle wäre anzunehmen, daß in ältester Zeit die Taube sich unter den Objekten des samaritanischen Götzendienstes befunden hätte, und daß später ihr Bild als religiöses Symbol beibehalten worden wäre. Jenes könnte man um so kühner behaupten, als der Taubencultus bei mehrern

---

[78] Vgl. *S. de Sacy* Mémoire sur l'état actuel des Samaritains. Paris 1812. p. 41.

asiatischen Völkerschaften gebräuchlich gewesen ist [79]. Und wenn andererseits die Berichte zuverlässig sind, nach denen die neuern Samaritaner das Bild der Taube mit ihrem Gottesdienste in Verbindung bringen, so ist daran zu erinnern, daß schon nach den Rabbinen der Geist Gottes in der Gestalt der Taube über dem Chaos schwebte, und daß nach eben jenen Nachrichten die Abbildung der Taube mit dem geheimnißvollen Namen Achina verbunden erscheint, welcher nur die Repräsentation der für sich dem Menschen nicht erfaßbaren Gottheit bezeichnen kann [80]. So mag denn vielleicht bei den spätern Samaritanern die Taube den göttlichen Geist haben symbolisiren sollen: die Reinheit des Gottesbegriffes blieb dabei gewahrt.

Ehre also dem Ehre gebührt. Es ist das unbestreitbare Verdienst der von den Juden mit Vorliebe מִינִים — Ketzer — genannten Samaritaner, früher und mit mehr Nachdruck, als die göttlich gesetzten Bewahrer des reinen Offenbarungsglaubens, auf die geistige Auffassung des Gottesbegriffes gedrungen zu haben. Sehen wir nun, wie im Schooße des Judenthums selbst die Auffassungen des Gottesbegriffes sektenmäßig auseinandergingen.

16. In Folge ihres Gegensatzes zu jeder fremdländischen, heidnischen Lehre waren die Pharisäer vor den früher besprochenen Gefahren großer Verirrung bezüglich der Gotteslehre bewahrt. Die nöthige Abstraktion der Auffassung blieb gesichert Angesichts der vielen Götter und Göttinnen des Heidenthums, die eine allzu lebhafte Phantasie aus der Idee des Göttlichen gebildet hatte. Und wiederum konnte die Orthodoxie den concreten Gehalt der Gottesidee nicht in einen leeren Begriff verwandeln, weil es eben in ihrem Bestreben lag, den Deismus der griechischen Denker zu bekämpfen. Daß dieser richtigen Gotteserkenntniß gemäß auch eine, wenigstens im Allgemeinen correkte Darstellung des Verhältnisses Gottes zur Außenwelt bei den Pharisäern entsprach, möge vorläufig nur angedeutet und erst später ausführlicher beleuchtet werden.

---

[79] Vgl. Movers die Phönizier I, 631.

[80] Was Achina sprachlich zu bedeuten habe, ist noch nicht ermittelt worden. Weder Lutterbeck's (a. a. O. I, 259) Identificirung dieses Namens mit Schechina, noch die Deutung de Sacy's (l. c. p. 25) befriedigt, nach welcher das Wort aus השם (der Name sc. Gottes) gebildet wäre.

17. Viel schwieriger ist die Frage nach der sadducäischen Gotteslehre zu beantworten. Zunächst braucht nicht erst bemerkt zu werden, daß die Sadducäer den alttestamentlichen Jehova dem Wesen nach nicht mehr kannten; denn ihre ganze Richtung hatte das Verlassen des geoffenbarten Gottes zur nothwendigen Folge. Ihr Gott war nicht der biblische, sondern der, welchen die hellenische Spekulation gefunden hatte. Indem sie nämlich der griechischen Geistesbildung damaliger Zeit sich in die Arme warfen, schwebten sie nicht einmal in der Gefahr, vor welcher ihre Väter stets mußten gewarnt werden, an die Stelle Jehova's einen Götzen zu setzen. An Götzen glaubten die Träger des spätern Hellenismus selbst nicht mehr. Darum kann als sichere Grundlage für alle weitere Untersuchung angenommen werden, daß weder Jehova noch Zeus der Gott der Sadducäer war. Aber welchen Begriff von Gott hatten sie denn der griechischen Philosophie entnommen? Besaß doch der Olymp in dem Mythus kaum eine größere Schaar von Göttergestalten, als die gedankenreichste aller Nationen nach und nach Ideen von der Gottheit spekulativ geschaffen hat. Plato hatte die seinige und Aristoteles, und die des Zeno war wiederum nicht die Epikur's. Und wie verschieden haben sich dann noch die Gedanken der Meister in den Köpfen der Schüler gestaltet, verzweigt und wieder geeint, wie es gerade die Individualität gebot. Jedoch trotz dieser Mannigfaltigkeit der Lehren wird die Frage nach der sadducäischen durch Mehreres vereinfacht. Nicht an die ideenvolle und poetische Doktrin der platonischen Schule schloßen sich die Sadducäer an; in diesem Falle wäre ihre ganze Lebensanschauung nicht so leer und nüchtern gewesen, und sie selbst hätten von dem Inhalte der Offenbarung ein gutes Stück behalten, wie dies Philo und die Theosophenschule in Alexandrien zeigt. Auch findet sich sonst in ihrem Systeme keine Spur von Platonismus vor. Was Flavius Josephus uns von ihrer Lehre mittheilt, und was wir aus andern Quellen über sie wissen, stimmt hingegen im Allgemeinen mit den Doktrinen der Stoa und Epikur's überein[81]. Der Talmud scheut sich nicht, sie

---

[81] Daß die Sadducäer im Einzelnen von den verschiedensten Schulen Ansichten angenommen haben sollten, können wir nicht glauben. Dafür waren

den Epikuräern beizuzählen[82]. Man kann darum mit Fug und Recht nur die Frage aufwerfen, welcher philosophischen Richtung, ob der stoischen oder der epikuräischen sie sich angeschlossen haben. Es erledigt sich diese Frage aber zugleich mit der an dieser Stelle aufgeworfenen nach der sadducäischen Gotteslehre. Denn während die Epikuräer und die Stoiker in einigen Ergebnissen ihrer Forschung bis auf einen gewissen Punkt zusammentrafen, ungeachtet der großen Verschiedenheit ihrer theoretischen Grundlagen, könnten sie in der Gotteslehre nicht auffallender und wesentlicher von einander abweichen, als es wirklich der Fall ist. Der Vergleich der sadducäischen Theologie, im engsten Sinne dieses Wortes, mit der epikuräischen und der stoischen wird darum einerseits in's Klare bringen, mit welcher von diesen beiden jene verwandt ist, und andererseits wird sie selbst auf diesem Wege ihrem ganzen Wesen nach am gründlichsten erkannt werden.

Der Gottesbegriff der Stoiker war durchaus ein pantheistischer. Gott war ihnen das All mit seinen belebenden Kräften, in deren Thätigkeit sie das Wirken der göttlichen Kraft, Weisheit und Güte erkannten[83]. Einen über- und außerweltlichen Gott nahmen sie nicht an. Aber eben weil ihnen die Welt mit ihrem reichen Leben und der schönen Ordnung ihres ewigen Werdens selber die Gott-

---

sie zu wenig spekulativ; es kam ihnen nur auf die allgemeinsten Gedanken, auf die Lebensanschauung im Großen an. Bei Wenigen, welche im Denken und in der griechischen Philosophie mehr durchgebildet waren, mag ein weiter gehender Eklekticismus sich ausgebildet haben; aber auf die Sekte darf dies nicht übertragen werden. Großmann (De philos. Sadduc. P. 1. Lipsiae 1836, P. 2, 1837, P. 3, 1838) hat sich dieses Irrthums schuldig gemacht, und es kömmt dies daher, daß er Alles, was Philo von alexandrinischen Rationalisten berichtet, ohne Weiteres den Sadducäern beimißt. Diese werden darum Skeptiker nach der Weise der Akademie (I, 16), folgen in der Kosmogenie theils dem Aristoteles, theils Epikur (ib. p. 17), huldigen Ansichten des Empedokles und Xenophanes (II, 2), sind Anthropomorphiten (ib. p. 6 sq.) und vollendete Eklektiker (III, 9 sq.). An dieser ganzen Ausführung ist nichts auszusetzen, als die Unrichtigkeit der Ueberschrift.

[82] Z. B. Berac. 9, 5.

[83] Vgl. Zeller Philosophie der Griechen III, 1, 2. Aufl. Leipzig 1865 S. 126 ff. 626.

heit war, mußten sie auch von der absoluten Nothwendigkeit reden, mit der sich Alles ergab. Nur das frei thätige, persönliche Wollen verleiht der Möglichkeit die Existenz. Es erklärt sich also die stoische Lehre vom absoluten Fatum sehr leicht. Nun haben wir, was die Sadducäer betrifft, keinen Grund, dem Berichte des Flavius Josephus zu mißtrauen. Nach diesem aber war es eines der unterscheidendsten Merkmale ihres Systems, daß sie, abweichend von den übrigen Sekten und abweichend von dem allgemeinen und tief gewurzelten Bewußtsein des jüdischen Volkes, das Dasein der göttlichen Vorsehung geradezu leugneten, und zwar so vollständig, daß Gott nicht einmal in irgend eine Beziehung zu dem sittlichen Handeln der Menschen von ihnen gesetzt wurde. Die Freiheit des menschlichen Geistes ist ferner nach ihrer Doktrin eine absolute; es bleibt ganz ausschließlich dem Menschen überlassen, nach Gutdünken seine Handlungsweise zu wählen[84]. Eine solche Lehre ist das geradeste Gegentheil von Stoicismus[85].

Vergleichen wir dagegen mit der sadducäischen Läugnung der göttlichen Providenz die Lehre Epikur's, so herrscht hier die völligste Uebereinstimmung. Während die Stoiker als ächte Sensualisten die Sinneswahrnehmung für die einzige Erkenntnißquelle der Wahrheit

---

[84] Bell. Jud. II, 8, 14: *Σαδδουκαῖοι δὲ, τὸ δεύτερον τάγμα, τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι, καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ μὴ δρᾶν τίθενται· φασὶ δὲ ἐπ᾽ ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι, καὶ τὸ κατὰ γνώμην ἑκάστῳ τούτων ἑκατέρῳ προσιέναι.* Stäudlin in Michaelis' Moral 3. Th. 1. Bd. Göttingen 1799, S. 450 will hier willkürlich und ohne den beabsichtigten Zweck zu erreichen, statt *ἢ μὴ δρᾶν* lesen *ἢ ἐφορᾶν*, in dem Sinne, Gott sehe nicht nach dem Bösen, dies strafe sich durch sich selbst. Die Leugnung der Vorsehung soll damit nicht ausgesprochen sein; als wenn die Bestrafung des Bösen nicht das vorzüglichste und unerläßlichste Requisit der göttlichen Providenz wäre! Josephus hat dies klar erkannt; denn noch deutlicher, als in der oben angeführten Stelle spricht er sich hierüber anderswo aus bezüglich der epikuräischen Lehre. Antt. X, 11, 7 heißt es: *τοὺς Ἐπικουρείους ἐκ τούτων εὑρίσκειν πεπλανημένους, οἳ τήν τε πρόνοιαν ἐκβάλλουσι τοῦ βίου καὶ τὸν θεὸν οὐκ ἀξιοῦσιν ἐπιτροπεύειν τῶν πραγμάτων.*

[85] Nur so konnte darum auch Stäudlin a. a. O. S. 445 f. die Sadducäer zu Stoikern machen, daß er ihnen die Leugnung der göttlichen Vorsehung absprach, obgleich diese nach Josephus eine ihrer charakteristischen Lehren war.

erklärten, und darum zur Annahme realer, geistiger Wesen sich nicht verstanden, ging Epikur doch nur so weit, das Hinübergreifen eines göttlichen Wesens in die Sphäre des Menschlichen zu bestreiten. Das Dasein von Göttern mit ätherischen Leibern, selig und unvergänglich in überirdischem Raume (τόπος μετακόσμιος), leugnete er nicht; aber die Seligkeit nach den Begriffen Epikur's verlangt auch die völlige Freiheit von jeglicher Sorge, und daher liegt es im Wesen der unsichtbaren Götter, daß sie in keiner Beziehung zum Irdischen stehen. Zum Begriffe der Gottheit gehört nach Epikur also auch der der Außerweltlichkeit, aber eben so sehr die Negation jeden Verhältnisses zum Nichtgöttlichen. Und so bestimmt hat Epikur diese Behauptung ausgesprochen, daß er, schon die Verehrung der gewöhnlichen Volksgötter als die eigentliche Gottlosigkeit bezeichnend, schlimmer noch über den stoischen Fatalismus urtheilt[86]. Nach dem angegebenen Grundprinzipe seines Systems ist dies sehr natürlich. Denn der Fatalismus begnügt sich nicht einmal mit dem bei Epikur unmöglichen Hinübergreifen der Gottheit in die irdische Entwicklung, sondern postulirt seinem Wesen nach eine alleinige und unbeschränkte Herrschaft derselben über die Welt und über alles Geschehende. Wenn nun die Sadducäer die Vorsehung geleugnet haben, und die Quelle der menschlichen Entschlüsse lediglich in der Freiheit suchten, ja nach dem Berichte des Josephus die Gottheit sogar von jeder Beziehung zu den moralischen Handlungen ausgeschlossen wissen wollten, so stimmen sie hierin mit der Schule Epikur's in demselben Maße überein, als sie sich dadurch in Widerspruch mit der stoischen Lehre befanden.

Die Erkenntniß aber, daß, wenigstens in der Gotteslehre, die Sadducäer Epikuräer gewesen seien, verhilft uns in sehr erwünschter Weise zur Lösung der schwierigen Frage, wie eine jüdische Sekte sich einen hellenischen Gottesbegriff habe aneignen können. Wären die Sadducäer Stoiker gewesen, so wüßten wir diese Frage nicht zu beantworten. Denn die Stoa lehrte mit Bewußtsein den reinsten Pantheismus: die Lehre von einer persönlichen Gottheit wird durch den stoischen Gottesbegriff vernichtet; und umgekehrt. Anders ver-

---

[86] Vgl. Zeller a. a. O. S. 392 ff.

hielt es sich mit der Doktrin Epikur's. Allerdings verwarf auch er die Götter des griechischen Mythus, aber nicht um eine pantheistische Idee an die Stelle zu setzen, sondern weil solche Götter ihm das wahrhaft göttliche Wesen zu entbehren schienen. Er bildete neue, oder vielmehr er beschrieb die Götter in neuer Weise, wie sie nach seiner Auffassung sein mußten: Atheismus lag ihm selbst so ferne wie Allen, die später zu seinem Systeme hielten. Nur stehen ihm die Götter ganz und gar außerhalb der Welt, ohne sich um dieselbe zu kümmern. Einen derartigen Gottesbegriff konnten die Sadducäer schon auf das Judenthum zu übertragen suchen, wenngleich der alttestamentliche Jehova auch auf diese Weise gewiß nicht zum Vorschein kam. Der Gott des auserwählten Volkes wäre eben er selbst nicht gewesen, wenn seine Außerweltlichkeit bis auf das Verschwinden der Providenz sich ausgedehnt hätte. Aber Epikur folgend, konnten die Sadducäer von der Gottheit reden; und da sie einmal Juden waren und den jüdischen Religions- und Volksverband nicht verlassen wollten, so hielten sie, äußerlich wenigstens, an dem Gotte des Alten Testamentes fest. Darin wichen sie natürlich von der epikuräischen Lehre ab, daß sie an Einen Gott glaubten, und nicht an unendlich viele Götter. Dies geringere Maß von Verirrung war nothwendig gegeben, wofern sie nur noch in etwa jüdisch blieben. Daß sie mit der äußern Gottesverehrung nicht brachen, obgleich der Geist und das Wesen des Jehovadienstes vorzugsweise auf der Voraussetzung des engen Verhältnisses Gottes zur Welt beruhte, fällt gar nicht auf; denn auch Epikur erklärte, die herkömmliche Götterverehrung sei beizubehalten, obschon sie in einer irrthümlichen Anschauung wurzele[87]. Weder zur Gottesleugnung also, noch zum Pantheismus, noch zum epikuräischen Polytheismus haben sich die Sadducäer verirrt. Dagegen können sie von Deismus nicht freigesprochen werden, wenn man ihnen nicht die Inconsequenz Schuld geben will, daß sie an einen persönlichen Gott geglaubt und dabei die göttliche Vorsehung geleugnet hätten. Vermöge ihres Mangels an philosophischer Durchbildung nahmen sie

[87] Zeller a. a. O. S. 398.

indeß das Unvereinbare an, und blieben so in Folge des dialektischen Irrthums vor dem weitern theologischen gewahrt.

18. Was die Gotteslehre der Essener angeht, so läßt sich schon nach den frühern Ausführungen über diese Sekte vermuthen, daß dieselbe die Mitte gehalten habe zwischen der alten israelitischen und der griechisch-heidnischen Doktrin. Daß die Essener noch an Jehova glaubten, zeigt die Verbindung, welche sie stets mit dem Tempel zu Jerusalem aufrecht erhielten. Aber andererseits haben sie durch Verwerfung der Thieropfer und durch die Annahme ihres sonstigen fremdländischen und heidnischen Wesens auch bewiesen, daß sie es nicht recht ernst nahmen mit der Anerkennung des im Alten Testamente geoffenbarten Verhältnisses dieses Gottes zu den Menschen und namentlich zu dem auserwählten Volke. Die Alles leitende und ordnende Vorsehung verwandelte sich in ihrem Systeme in das allwirkende Verhängniß, dem nichts zu widerstehen vermag[88]. Selbst die sittlichen Handlungen der Menschen werden auf dieses heidnische, pantheistische Prinzip zurückgeführt; allerdings nicht so, daß es als dunkle Macht des Fatums noch über der Gottheit stände, durch die es wirkte wie durch die Menschen. Vielmehr wird, wie der Vergleich zweier Stellen aus Josephus lehrt, das eine Mal von Gott gesagt, was das andere Mal im essenischen Sinne vom Verhängniß gilt[89]. Daraus erhellt aber auch, daß Gerlach mit Unrecht glaubt, das Verhängniß stehe unter Gott nach der essenischen Lehre, und wegen dieses Verhältnisses dürfe nicht angenommen werden, die Essener hätten auch das sittlich Böse auf Gott als auf dessen Quelle zurückgeführt[90]. Wenn wir die unklare Auseinandersetzung Gerlach's

---

[88] Diese Lehre ist wohl mit ein Grund gewesen, weßhalb Jost Gesch. der Israel. I, 152 die Essener zu Stoikern machte. An dieser Behauptung ist nur wahr, daß in der Lehre von der Nothwendigkeit alles Geschehenden die Essener mit den Stoikern übereinstimmten. Nach *Diog. Laert.* VIII, 27 legte aber auch Pythagoras viel Gewicht auf die Herrschaft des Fatums.

[89] Antt. XIII, 5, 9: *πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται καὶ μηδὲν ὅ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ.* Antt. XVIII, 1, 5: *ἐπὶ θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος.*

[90] Die Weissagungen des A. T. in den Schriften des Fl. Jos. Berlin 1863, S. 15. Auch Lutterbeck Neutest. Lehrb. I, 283 meint, das

über diesen Punkt richtig verstehen, so sollen die Essener unter dem Verhängniß sich wohl den göttlichen Weltplan gedacht haben, der die sittliche Freiheit des Menschen in gebührender Weise berücksichtigt und auch das Böse in die göttlich geordnete Entwicklung der Weltgeschicke hineingewoben hat. Das ist aber um so sicherer unrichtig, als dann nach der Darstellung des Josephus die Pharisäer geglaubt hätten, der Mensch könne den göttlichen Weltplan vereiteln. Sie schreiben nämlich, wie Antt. XIII, 5, 9 berichtet wird, Vieles, aber nicht Alles der Wirksamkeit des Verhängnisses zu, Einiges der Freiheit des Menschen überlassend, während die Essener Alles auf das Verhängniß als auf die bewirkende Ursache zurückführen, und die Sadducäer dasselbe ganz eliminiren. Unbedingt muß εἱμαρμένη in solchem Zusammenhange die göttliche Wirksamkeit im Gegensatz zu der menschlichen ausdrücken; und da kann denn kein Zweifel darüber herrschen, daß die essenische Lehre sich von der pharisäischen eben dadurch unterschied, daß nach jener alles Geschehende auf Nothwendigkeit beruht, weil von der Gottheit selbst in letzter Instanz gewirkt, während die Pharisäer ganz richtig die geschöpfliche Freiheit mit in Anschlag brachten. Freilich müssen demnach die Essener theoretisch auch die bösen Handlungen durch die Wirksamkeit des unwiderstehlichen Verhängnisses erklärt haben. Wir können dies um so eher annehmen, als auch Josephus, der mit offenbarer Vorliebe stets von den Essenern berichtet und sogar manchen von ihren Anschauungen nicht ferne stand[91], an mehrern Stellen jene Ansicht zu der seinigen gemacht hat[92]. Wenn nun Josephus sich so weit, wenigstens theoretisch, in den griechischen Pantheismus ver-

---

Böse hätten die Essener der menschlichen Freiheit zugeschrieben. Wie die von ihm angezogene Stelle Philo's zu verstehen sei, wird gleich gezeigt werden; ebenso wie bei der gegentheiligen Annahme die Essener noch immer von der Strafbarkeit der bösen Handlungen reden konnten.

[91] Vgl. hierüber unsere Abhandlung: der theol. Standpunkt des Fl. Jos. in der theol. Qu.-Schrift. Tübingen 1865, S. 18 f. gegen Daubuz (in der Haverkamp'schen Ausgabe des Jos. II, 230), Gerlach a. a. O. S. 7 ff. u. A., welche den Jos. völlig zum Essener machen.

[92] S. besonders Antt. XVI, 11, 8 und die bei Paret Pharisäismus des Jos. (Theol. Stud. u. Krit. 1856, S. 814 f.) gesammelten Stellen.

lieren, und daneben noch die Strafbarkeit und die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlungen annehmen konnte[93], warum denn die Essener nicht? Findet sich ja doch der Widerspruch zwischen der Leugnung der sittlichen Freiheit des Menschen und der Anforderung eines tugendhaften Lebens, welche man zu gleicher Zeit an ihn stellt, auch noch in neuerer Zeit. Nun haben wir bezüglich des Josephus speziell früher nachgewiesen, daß er nicht allein von der Strafbarkeit des Bösen und zugleich von dessen unabänderlicher Nothwendigkeit redet, sondern ebenso inconsequent die Quelle dieser Nothwendigkeit nicht in Gott, sondern in dem Verhängnisse sucht. Es leitete ihn dabei der Gedanke, daß Gott das Böse nicht wirken könne, und so nahm er denn für diesen Fall zu einer Art griechischen Fatums seine Zuflucht. Gleiches ist von den Essenern zu sagen. Sie hielten die unwiderstehliche Nothwendigkeit alles Geschehenden fest, führten aber, wie Philo[94] bemerkt, nur das Gute, nicht das Böse auf Gott als Ursache zurück. Als Quelle des Bösen steht also auch in ihrem Systeme ein dunkles, unbekanntes Verhängniß ein. Es haben demnach die Essener den jüdischen Glauben an den Einen persönlichen Gott nicht verlassen, seiner Wirksamkeit aber gerade im Gegensatze zu der sadducäischen Lehre eine Ausdehnung gegeben, wie sie am ausdrücklichsten, freilich auf einem andern, dem rein pantheistischen Hintergrunde in der stoischen Schule behauptet wurde. So offenbart sich denn in der Grundlehre der ganzen Theologie bei den Essenern recht deutlich die Verbindung des Judenthums mit dem Hellenismus.

19. Die Samaritaner haben wir früher von dem Verdachte der religiösen Taubenverehrung reinigen müssen: auf den Essenern ruht der noch stärkere Verdacht des Sonnencultus. Josephus erzählt nämlich, sie hätten sich Morgens an die Sonne gewandt, sie gleichsam anflehend um ihren Aufgang, und ihre Unreinigkeiten hätten sie sorgsam vor den Strahlen Gottes verborgen[95]. Daß in

---

[93] Vgl. hierüber unsere Abhandlung in der Theol. Quart.-Schrift, S. 32 f.

[94] Quod omn. prob. §. 12 (Mang. II, 458).

[95] *Jos.* Bell. Jud. II, 8, 5: *πρὶν γὰρ ἀναϭχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς ὥϭπερ ἱκετεύοντες*

jenem Gebete, welches an die Sonne gerichtet wurde, keine direkte Verehrung lag, wird fast von Allen zugegeben[96]. Aber dasselbe für ein ganz gewöhnliches Morgengebet zu halten, in dem die Sonne poetischer Weise angeredet wurde, geht auch nicht an[97]. In diesem Falle hätte doch Josephus es nicht so ausdrücklich hervorgehoben, daß sie sich zur Sonne gewandt hätten mit ihrem Gebete. Er muß vielmehr hierin etwas Auffallendes und Ungewöhnliches gefunden haben. Darum wird wohl anzunehmen sein, daß das Sonnengebet der Essener einen symbolischen Charakter besaß. Die Sonne als Bild und Spender des Lichtes stellte ihnen die Gottheit sinnlich faßbar vor, und in der Bitte nach ihrem Aufgange lag die Sehnsucht ausgesprochen nach der himmlischen Erleuchtung des Herzens, die man in mystischer Weise von Gott erwartete[98]. Auf eine derartige symbolisch-mystische Verehrung deutet auch der Umstand hin, daß man die Unreinigkeiten vor den „Strahlen der Gottheit" verbarg. Das hing denn doch mit einer poetischen Anrede an die Sonne nicht zusammen, wohl aber mit einem eigentlichen Cultus. Der eigenthümliche Ausdruck „Strahlen der Gottheit" zeigt, daß die Sonne, wenn nicht für Gott selbst, dann doch wenigstens für die sichtbare Repräsentantin der Gottheit galt.

ἀνατεῖλαι. Ibid. §. 9 *ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ θακεύουσιν εἰς αὐτὸν (βόθρον).* Vor allem muß eine Textesänderung des *αὐγάς* in *αὐλάς* (die Erde als Palast Gottes betrachtet), welche *Roth* Dissert. phil.-theol. de Essen. Jenae 1669, c. 2, §. 5 empfiehlt, als unberechtigt abgewiesen werden. Auch geht es nicht an, mit ihm an der erstern Stelle das *αὐτόν* auf die Gottheit statt auf *ἥλιος* zu beziehen; das folgende *ἀνατεῖλαι* zeigt, wer angefleht wird.

[96] Unter den Neuern macht unsers Wissens nur Döllinger Heidenth. und Judenth. S. 757 eine Ausnahme.

[97] So *Serarius* Trisheresium III, 4, Bellermann Gesch. Nachrichten über Ess. u. Therap. Berlin 1821, S. 44, Ritschl Altkath. Kirche S. 196 u. A.

[98] Ausdrücklich sagt Philo (de vita contemplat. §. 3), daß die Therapeuten beim Aufgange der Sonne um das Aufgehen des himmlischen Lichtes in ihrer Seele beteten: *εἰώθασιν εὔχεσθαι ... ἡλίου μὲν ἀνίσχοντος, εὐημερίαν αἰτούμενοι τὴν ὄντως εὐημερίαν, φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι.* Er selbst aber erklärt auch (De somn. I, 15. ed. Mang. p. 635) die Sonne für das Symbol der Gottheit.

Bei Josephus finden sich zwei sonderbare, sonst nicht beachtete Aeußerungen, welche jene essenische Anschauungsweise in ein helles Licht zu setzen geeignet sind. Er meint nämlich, dadurch, daß bei einer Gelegenheit die Getödteten auf offener Straße unbeerdigt liegen geblieben, sei nicht allein an den Menschen, sondern auch an der Gottheit gefrevelt worden, da unter der Sonne die Leichen vermodert wären[99]. Und nach dem Sündenfalle, erzählt er, hätten die ersten Menschen sich geschämt, unter freiem Himmel nackt zu sein[100]. Aehnlich heißt es auch von den sogenannten gnostischen Ebioniten, welche von Vielen für christlich gewordene Essener angesehen werden, sie hätten verboten, nackt zu gehen wegen des Alles schauenden Himmels[101]. Derartige Aeußerungen aus Kreisen, welche die essenische Richtung nahe berühren, können uns nur in der oben mitgetheilten Auffassung bestärken: daß die Essener die Sonne nicht anbeteten, aber ihr doch religiöse Verehrung erwiesen, als der sichtbaren Repräsentantin der Gottheit[102].

---

[99] B. J. IV, 6, 3: *ἅμα τε τοῖς εἰς ἀνθρώπους ἀδικήμασι συμμιᾶναι καὶ τὸ θεῖον, ὑφ' ἡλίῳ τοὺς νεκροὺς μυδῶντας ἀπέλειπον.*

[100] Antt. I, 1, 4: *τὴν αἰσχύνην ὕπαιθρον ἔχοντες σκέπην ἑαυτοῖς ἐπενόουν.*

[101] *Clem.* Hom. XV, 7; Recogn. II, 53 aber wird statt des Himmels geradezu der Schöpfer genannt.

[102] Sie würden demgemäß in diesem Betracht ungefähr denselben Standpunkt eingenommen haben, den das B. Henoch (100, 10) behauptet, da es in dem Leuchten der Sterne das Schauen Gottes erkennend, die Gestirne das Thun der Menschen beobachten läßt. Die richtigste Auffassung des essenischen Sonnendienstes findet sich bei Lutterbeck Neutest. Lehrbegr. I, 282. Zeller Theol. Jahrb. 1856, S. 424 und bei Mangold die Irrlehrer d. Pastoralbr. S. 49 ff. — Ewald Gesch. des Volkes Isr. IV, 428 meint, das essen. Anbeten der Sonne sei gewesen, „wie das ringende Suchen eines neuen ihnen selbst noch unbekannten Gottes der wahren Religion." Man kann aber doch nicht behaupten, provisorisch hätten die Essener die Sonne angebetet, unter dem Vorbehalte, später den noch zu findenden Gott an ihre Stelle zu setzen. Jener Satz mußte daher lauten: es war wie das Erfassen der an sich unerfaßbaren Gottheit. Bei der besonders im Orient stark ausgebildeten sinnlichen Anlage des Menschen war eine derartige Auffassung sehr natürlich. Ganz ähnlich dachten sich auch die Perser nach der Lehre Zoroasters ihren Mithra, den in der Sonne repräsentirten Lichtgott. Vgl. Rapp Religion u. Sitte der Perser. Zeitsch. d. D. M. G. Leipzig 1865, S. 59.

20. Das Ergebniß dieser ganzen Untersuchung lautet: Fördernd und schädlich zugleich wirkte der Hellenismus auf die Gestaltung des Gottesbegriffes im spätern Judenthum ein. Waren die Samaritaner, angeregt durch babylonische Geistesthätigkeit, schon frühe dazu gekommen, anthropomorphitische Vorstellungen von Gott ausdrücklich abzuwehren, so ahmten die Juden dies Bestreben nach, zumal seitdem sie den Einflüssen des Hellenismus sich nicht mehr zu entziehen vermochten. Hierbei schlichen sich aber auch pantheistische Ideen mit ein; allein dem Judenthum war doch der Begriff von dem Einen persönlichen Gotte zu wesentlich, und der Gedanke an ihn wurzelte zu tief im jüdischen Gemüthe, als daß der Pantheismus förmlich die Stelle des Jehovaglaubens hätte einnehmen können. In der weitesten Entfernung von der Offenbarungswahrheit befanden sich mit Bewußtsein und Consequenz die Sadducäer mit ihrer Leugnung und die Essener mit ihrer schrankenlosen Ausdehnung der Wirksamkeit Gottes in der Welt. Ungeachtet dieser so großen, durch den Anschluß an die griechische Philosophie hervorgerufenen Differenz trafen jene beiden Extreme in dem Monotheismus zusammen, von dem sie beide um des Judenthumes willen sich nicht entfernen mochten.

So mannigfaltig gestaltet lag die jüdische Gotteslehre vor, als Christus erschien: geläutert und erweitert nach der einen Seite hin, und dafür auf der andern wieder zersetzt von fremdartigen Elementen. Dieses Fremdartige und Heidnische schied Jesus in seiner Lehre aus, indem er auf Gott hinwies als den Vater seiner Geschöpfe, ohne dessen stets wirksamen Willen kein Haar vom Haupte des Menschen und kein Sperling vom Dache falle; und indem er zugleich das menschliche Herz für die wahre und einzige Geburtsstätte der Sünde erklärte, in welcher der Mensch selbst ohne Gott, mit dem Teufel Hand in Hand, schöpferisch thätig sei. Allerdings dehnt auch nach Christi Offenbarung Gott seine Wirksamkeit aus auf den Willen des Geschöpfes; aber nur zum Guten, und so, daß dadurch die geschöpfliche Freiheit nicht beschädigt wird. Alles steht auf diese Weise und entwickelt sich unter Gottes leitender und schützender Hand, die dem Bösen wehrend, und wo es verübt wird, ordnend und strafend eingreift zum Besten des Ganzen.

Aber selbst bei der Bestätigung der gesunden und glücklichen Entwicklung der alttestamentlichen Wahrheit, trägt Jesu Lehre den Stempel der Göttlichkeit an der Stirne in der ungezwungenen Einfachheit des richtigen Ausdrucks. Nirgendwo läßt sich hier das Bestreben erkennen, in auffallender Weise Anthropomorphismen zu vermeiden, wie wir das in jüdischen Schriften gefunden haben. Hier verbindet sich der volksthümliche Ausdruck mit dem tiefsten, abstrakten Gedanken. Die höchste Erhabenheit steigt herab in die einfachste Form menschlicher Auffassung, als wollte die Vereinigung des Himmels mit der Erde, die in der Person des Lehrers verkörpert war, sich in der Lehre wiederspiegeln. Offenbart sich in der jüdischen, wenn auch noch so reinen Auffassung der menschliche Charakter durch das mühevolle und krankhafte sich Anklammern an die im Alten Testamente geoffenbarte Wahrheit, durch ein schmerzliches Ringen nach dem ungetrübten Gottesbegriff, so fließen die Lehren des Heilandes über das Wesen der Gottheit gleichsam ohne Kampf und ohne Ueberwindung der Gegensätze einfach in ein harmonisches Ganzes zusammen. Und gerade in dieser erhabenen Harmonie erkennt man das Göttliche, das, alle Einseitigkeit von sich ausschließend, und ungezwungen, als könnte es nicht anders sein, dem menschlichen Suchen ein Ziel setzt, eine wahrhaft himmlische Erscheinung.

III. Die Lehre vom Logos.

1. Es gibt keinen Punkt in dem ganzen Stoffe, den wir zu behandeln haben, welcher so viel und von so verschiedenen Seiten besprochen worden wäre, als die Logoslehre. Philosophen wie Theologen, die Vertreter der christlichen Spekulation wie die Bearbeiter der jüdischen Religionsgeschichte haben ein gleiches Interesse an jener Lehre genommen. Mit ihrer Bedeutung aber hält auch ihre Schwierigkeit ganz gleichen Schritt. Und zwar ist das Dunkle und Zweideutige dieser Lehre von der schlimmsten Art. Denn es liegt nicht in einem unbestimmten Ausdrucke oder in dem Widerspruche mehrerer Stellen oder Schriftsteller unter einander,

noch endlich darin, daß zu wenig Material über den in Frage stehenden Punkt vorhanden wäre. Vielmehr ist dies Alles nicht der Fall. Aber die Lehre enthält ihrem eigenen Inhalte nach so viel Dunkelheit, daß sie unter allen Umständen zu den verschiedensten Auffassungen Veranlassung bieten mußte. Daher auch die Erscheinung, daß von allen Seiten, mit welchen die Logoslehre in Berührung tritt, Beiträge zu ihrer Undurchsichtigkeit geliefert werden. Sie gehört dem Gebiete der griechischen wie der jüdischen Profanliteratur an und der Zeit des Alten und des Neuen Testamentes. Und nirgendwo tritt uns diejenige Klarheit der Begriffe entgegen, welche der hellenischen Denkweise so sehr eigen war; und trotz der neutestamentlichen Offenbarung, welche sonst über die Dunkelheiten des Alten Testamentes Licht zu verbreiten pflegt, bleibt die alttestamentliche Logoslehre im Unklaren. Am verständlichsten spricht noch das Neue Testament über den Logos, wenngleich die neuen Aufschlüsse, welche es gibt, selbst nur neue Geheimnisse sind.

Um den Stand der Logoslehre in Palästina zur Zeit Christi im Zusammenhange mit der vorhergegangenen und nachfolgenden Entwicklung zu begreifen, ist ein Zurückgehen auf die alttestamentliche Lehre unerläßlich. Denn gerade bei dieser Doktrin hat eine stufenmäßige Entfaltung Statt gefunden, mehr als bei irgend einer andern, selbst mehr als bei der Messiaserwartung. Hier lag wenigstens von Anfang an ein bestimmter und faßbarer Kern vor, aus welchem organisch und allmälig die messianische Erwartung mit ihrer reichen Gliederung hervorwuchs, aber bei der Logoslehre kann von keinem im ersten Stadium bestimmt gegebenen Protevangelium die Rede sein. Sie entsteht aus Anfängen, die sich vorerst als solche gar nicht erkennen ließen, und ursprünglich auch solche nicht einmal sein wollten. Es muß nämlich zur Charakterisirung der spätern Logoslehre zurückgegangen werden bis auf den Anfang der ganzen Offenbarung. Wir werden finden, daß mit Bezug auf den mosaischen Schöpfungsbericht sogar der Name Logos bei den Juden aufgekommen ist. Denn da Moyses erzählt hatte, Gott habe durch sein Sprechen die Dinge hervorgebracht, und man in späterer Zeit durch ein neben aber zugleich in Gott bestehendes Wesen die Welt geschaffen sein ließ, so war die Namens-Bezeichnung dieses

Wesens offenbarungsmäßig schon gegeben, wenn auch kein anderer bestimmender Grund zur Wahl des Namens Logos vorhanden gewesen wäre. So ist der Anfang der Bibel zum Keime der Logoslehre geworden, ohne es eigentlich anfangs zu sein. Denn jene einfach natürliche Darstellung des Gedankens, Gott habe durch die bloße Aeußerung seines Willens die Welt in's Dasein gerufen, konnte wegen ihrer Allgemeinheit für sich allein genommen nie die später so ausgebildete Logoslehre aus sich hervorgehen lassen. Erst nachdem ganz andere Elemente hinzugekommen waren, durfte man den Anfang des mosaischen Schöpfungsberichtes zum Ausgangspunkte der Logoslehre machen und selbst den Namen „Logos" dorther entnehmen. Die andern Elemente, deren wir hier gedenken, lagen in der alttestamentlichen Doktrin von der göttlichen Weisheit [1]. Und dies ist der zweite Punkt, der des Dunkeln und Geheimnißvollen viel enthält. Die größte Schwierigkeit, oder besser noch gesagt, das Unerforschliche liegt nämlich darin, daß die Weisheit Gottes zwischen Abstraktion, Personifikation und Hypostasirung Seitens der biblischen Schriftsteller sich hin und her bewegt, ohne an allen Stellen in einer ganz bestimmten Form hervorzutreten.

---

[1] Mit Unrecht hat Hengstenberg Ev. Joh. Berlin 1861, I, 7 ff. auch die alttest. Stellen über den „Engel des Herrn" in unmittelbare Verbindung mit der Logoslehre gebracht. Er geht S. 9 so weit, zu behaupten, „Weisheit" sei nur ein anderer Name für den „Engel des Herrn". Selbst wenn man letztern für eine Repräsentation der Gottheit ansieht, was indessen nicht als allein berechtigt dasteht, so ist er doch nur nach Einer Seite hin mit der „Weisheit" zu identificiren. Derselbe erscheint dann nur als Vertreter Gottes dem auserwählten Volke gegenüber; alles Andere, was von der Weisheit prädicirt wird, ist auf ihn nicht übertragen worden. In die Entwicklung der Logoslehre gehört darum die alttest. Auffassung von dem Engel des Herrn auf keinen Fall hinein; selbst nicht einmal mittelbar mit Rücksicht auf den philonischen Lehrbegriff. Wenn nämlich Philo (quis rer. div. her. §. 42) seinen *λόγος* den *ἀρχάγγελος* nennt, so will er ihn dadurch so wenig dem altt. „Engel des Herrn" gleichstellen, als anderswo dem alttest. Hohepriester, wenn er ihn *ἀρχιερεύς* nennt. Mit Benennungen des *λόγος* ist Ph. überhaupt sehr verschwenderisch: so nennt er ihn *παράκλητος*, *δέσμος*, *σφραγίς* u. s. w. Die Bedeutung des Namens *ἀρχάγγελος* wird bei der Darlegung der phil. Logoslehre von selbst klar werden.

Der Unterschied zwischen Abstraktion und Personifikation ist nun zwar für unsern Zweck von geringer Bedeutung; um so unerläßlicher hingegen erhebt sich für uns die Frage, ob und in wie weit die göttliche Weisheit im Alten Testamente als Person sei aufgefaßt worden, und was man sich unter der Person der göttlichen Weisheit, ihrem Verhältnisse zu Gott und ihrer Thätigkeit zu denken habe.

2. Unter den biblischen Schriftstellern redet zuerst Salomo in den Sprüchwörtern von der Weisheit Gottes in bemerkenswerthen, ungewohnten Ausdrücken. Nur mit Unrecht hat man frühere Stellen des Alten Testamentes auf die Lehrentwicklung von der Weisheit und vom Worte Gottes bezogen, solche, in denen auch keine dunkle und noch so unbestimmte Ahnung der spätern Vorstellungen enthalten ist [2]. Ganz anders verhält es sich mit Prov. 8, 22 ff. Hier wird die Weisheit in so eigenthümlicher Weise personificirt, daß man sie nicht in letzter Instanz wieder auf Gott selbst und seine Wesenseigenthümlichkeit zurückführen kann. Es ginge dies an, wenn es da nur hieße, daß die Weisheit vor den Quellen, Bergen und Steppen schon existirt habe, und daß sie dabei gewesen sei, als die Himmel ausgebreitet und dem Meere die Grenzen gesteckt wurden. Aber es heißt gleich im Anfange jener Stelle, Gott habe vor Ewig=

[2] So wird z. B. Job 28, 12 ff. die Weisheit personificirt und gesagt, auf der Erde sei sie nicht zu finden, wohl aber kenne Gott den Weg zu ihr, er habe sie gesehen und offenbare sie. Lichtenstein Theol. Qu.=Sch. Tübingen 1843, S. 353 hat diese Stelle ohne Weiteres neben die aus den Sprüchwörtern gesetzt. Bucher des Apostels Joh. Lehre vom Logos. Schaffhausen 1856, S. 54 sagt mit Recht, daß hier die Weisheit in letzter Beziehung doch nur Gott selbst sei, hätte aber consequenter Weise darum jene Stelle aus der genetischen Darlegung der Logoslehre weglassen sollen. Noch weniger gehört dahin Ps. 33, 6. 9, woselbst nur der Inhalt von Gen. 1, 1 wiedergegeben wird. Den Sinn jener Stelle bei Job hat auch Oehler die Grundzüge der altt. Weisheit. Tüb. 1854, S. 6 richtig erkannt, wenn er den Gedanken von dem göttlichen Weltplan in derselben wiederfindet. Ebenso unrichtig ist aber seine Deutung von Job 15, 7 f. und seine Hinweisung auf Sprüchw. 30, 4, da diese Stellen mit der Lehre vom Logos nichts gemein haben.

keit die Weisheit gegründet und gesalbt vor allen Werken [3]. Nun kann doch Gott nicht ohne Weisheit handelnd gedacht werden; außerdem spielt auch das Salben auf eine ganz besondere, würdevolle Stellung der Weisheit an, die auf irgend eine andere göttliche Eigenschaft nicht übertragen werden könnte [4]. Aus diesen Gründen läßt sich nicht annehmen, daß Salomo an die göttliche Eigenschaft der Weisheit bei jenen Worten gedacht habe. Die Weisheit ist nach seiner Aeußerung etwas neben Gott Stehendes, dem er erst Leben und Gestalt verleiht, um dann in der Zeit in Gemeinschaft mit ihm die Welt zu bilden. Diese Auffassung wird durch den Schluß der Stelle nur noch bestätigt, in dem es heißt, wie ein Kind habe die Weisheit an Gottes Seite gespielt und sich an den Menschenkindern ergötzt [5]. So kann von einer göttlichen Eigenschaft niemals gesprochen werden. Was aber Salomo speziell und bestimmt bei jenen Ausdrücken gedacht habe, dürfte schwer zu ermitteln sein. Es scheint sogar, daß er selbst mehr dunkle Ahnungen über das Wesen seiner „Weisheit Gottes" und deren Verhältniß zu Gott in jenen Aussprüchen niedergelegt hat, als klare abgeschlossene Ge-

---

[3] So nach dem hebr. Texte, von dem die LXX ebenso wie die Vulg. etwas abweichen. Das קָנָה in v. 22 kann, wie der Zusammenhang lehrt, nur mit „gründen" übersetzt werden. Die LXX hat auch richtig ἔκτισε, während die Vulg. die hier nicht passende Uebersetzung possedit wählte. So auch Lücke Comment. zu Joh. 3. Aufl. 1. Th. Bonn 1840, S. 259, Hitzig zu Prov. 8, 22, während Hengstenberg Ev. Joh. Berlin 1861, I, 11 die andere Uebersetzung empfiehlt. Für das hebr. נִסַּכְתִּי in v. 23 ist das lat. ordinata sum ebenso ungenau wie das griech. ἐθεμελίωσέ με.

[4] Hitzig zu Prov. 8, 23 leitet נִסַּכְתִּי von סכך „weben" her, abweichend von den meisten übrigen Erklärern. Aber auch so könnte die Aeußerung nicht auf eine göttliche Eigenschaft bezogen werden.

[5] Ob in v. 30 אָמוֹן mit Kind oder mit Bildner übersetzt werden muß (LXX ἁρμόζουσα, Vg. cuncta componens), mag dahingestellt bleiben; daß Sal. sich hier die Weisheit unter dem Bilde eines Kindes denkt, zeigen genügend die übrigen Ausdrücke. v. 31 ist aber nach dem hebr. Texte, dem auch die Vg. beistimmt, auf die Weisheit zu beziehen, und nicht auf Gott selbst, wie es mit wesentlicher Störung des Sinnes die LXX thut; ἐνευφραίνετο statt ἐνευφραινόμην.

danken. So viel aber muß für sicher angenommen werden, daß Salomo um ein ganz eigenthümliches Verhältniß wußte, welches zwischen Gott und seiner Weisheit bestand, daß ihm in Folge dieses Verhältnisses die Weisheit bei Weitem mehr neben Gott existirte, als dies von einer Eigenschaft gesagt werden konnte [6]. Andererseits war aber auch der Dualismus in der Gottheit in jener dunkeln, ahnungsvollen Lehre schon ausgeschlossen, da nach ihr die vollste Harmonie zwischen Gott und der Weisheit bestand, in dem idyllischen Bilde des vor dem frohen Vater spielenden Kindes dargestellt. Zugleich wird sie auch als mit ihm thätig beschrieben bei der Erschaffung der Welt, und hatte sie ein in wohlwollender Theilnahme gegründetes Verhältniß zu den Menschen.

Diese wichtige Stelle ist die einzige in den protokanonischen Büchern des Alten Testamentes, an welcher dem Menschen ein ahnungsvoller Blick in die Geheimnisse des vorweltlichen und innern Lebens der Gottheit gestattet wird. Ein weiterer Aufschluß ist offenbarungsmäßig nicht eher ertheilt worden, als in der Periode, in welcher griechischer Einfluß auf die jüdische Lehrentwicklung sich

---

[6] Darum können wir die Ansicht nicht gelten lassen, daß hier wie im B. Sirach die Weisheit nur personificirt erscheine, wie Bretschneider Dogmat. der Apokr. S. 228 ff., Dähne Jüd.-alex. Religionsphil. II, 129 f. Lichtenstein Theol. Qu.-Schr. 1843, S. 352 ff., Bucher des Apostels Joh. Lehre vom Log. S. 56 ff. u. A. geglaubt haben. Wenn die beiden Letztern meinen, im B. der Weisheit erhebe sich die Anschauung von der σοφία zum Schwanken zwischen Personifikation und Hypostasirung, so hätten sie das kühn schon von unserer Stelle sagen können. Ein wesentlicher Unterschied findet in dieser Beziehung zwischen dem ächten und unächten Salomo sich nicht vor. Bereits bei jenem wird nach obiger Erläuterung die Weisheit mehr als personificirt in dem gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, da sie neben Gott erscheint. Bis zur letzten Consequenz fortgesetzt muß dieser Gedanke zur Annahme der Persönlichkeit führen, welche indeß weder bei dem ächten noch bei dem unächten Salomo ausgesprochen wird. Der Gedanke blieb bei beiden auf halbem Wege, bei der dunkeln Vorstellung, stehen. Stadler (über die Identität der Weisheit mit der des Wortes. München 1832, S. 18 ff.), der das Verhältniß der Lehre der Sprüchwörter zu der Sirachs im Allgemeinen richtig bestimmt, geht nur darin zu weit, daß er überall die Idee von der Persönlichkeit der Weisheit klar ausgesprochen findet. Ebenso Kuhn Kath. Dogmat. II, 18. 28.

deutlich erkennen läßt [7]. Der nächste Schriftsteller nämlich, welcher hier erwähnt werden muß, ist der Siracide. Obwohl in der griechisch-jüdischen Periode stehend, und sonst, wenigstens in seinem Uebersetzer, von hellenischem Einflusse nicht frei, verräth er in seiner Weisheitslehre keinerlei Bekanntschaft mit irgend einer verwandten Doktrin der griechischen Philosophen. Dieselbe ist vielmehr genau auf dem Standpunkte stehen geblieben, auf den Salomo sie schon gestellt hatte, ja der Siracide bezeichnet diesen Standpunkt nicht einmal mit derselben Ausführlichkeit, die wir bei jenem schon fanden. Eher als alles (Uebrige), heißt es 1, 4, sei die Weisheit gegründet worden [8], und noch etwas bestimmter wird dieser Gedanke 24, 9 wiederholt: vor der Zeit, von Anfang, habe Gott sie gegründet. Alles andere von der Weisheit im Buche Sirach Gesagte kann schicklich von der Eigenschaft der göttlichen Weisheit verstanden werden, welche von Gott ausgehend die höchste Beglückerin der Menschheit ist [9]. Aber zumal mit Bezug auf das von Salomo

---

[7] Allerdings hat man vielfach auch Bar. 3, 36 ff. hierhin bezogen. Aber zugestanden, daß die Aeußerung, die Weisheit sei auf Erden erschienen und habe unter den Menschen gewandelt, die letzte und persönliche Offenbarung der göttlichen Weisheit nicht ausschließe, oder auch andeutungsweise mit einschließe (vgl. Reusch Erkl. des B. Baruch. Freib. 1853 z. d. St.), so kann von dem messianischen Charakter der Stelle gesprochen werden. Aber über das Verhältniß der Weisheit zu Gott und über ihr eigenes Wesen wird uns von Baruch nicht die geringste Mittheilung gemacht, welche nicht auf eine gewöhnliche göttliche Eigenschaft gedeutet werden könnte.

[8] Wenn unter andern Abweichungen von dem griech. Texte in der Vulg. daselbst 1, 5 als die Quelle der Weisheit das Wort Gottes bezeichnet wird, und es v. 9 heißt: Deus eam creavit in Spiritu sancto, so lassen sich diese Zusätze nicht mit Sicherheit auf den Verfasser des Buches zurückführen; zumal von letzterm muß gerade das Gegentheil behauptet werden. Wenn Stadler a. a. O. S. 36 ohne Weiteres den Text der Vulg. bei dem B. Sir. für den richtigen erklärt, so ist das völlig willkürlich und unkritisch. Ueber den krit. Zustand des Vulg.-Textes s. Fritzsche in dem exeget. Handb. zu den Apokr. Leipz. 1859, Einl. S. XXIII f.

[9] Auch die Aeußerung: Aus dem Munde des Allerhöchsten bin ich hervorgegangen (24, 3 LXX) bezeichnet nur die Quelle der in der ganzen Schöpfung sich offenbarenden Weisheit; denn in dem griech. Texte heißt es weiter: und wie ein Nebel habe ich die Erde bedeckt. An ein persönliches Verhältniß ist hiernach nicht zu denken. Anders verhielte es sich freilich, wenn

lange vorher schon Entwickelte muß doch festgehalten werden, daß der Siracide von einer Weisheit redet, welcher Gott von Ewigkeit her den Ursprung verliehen hat, die also nur als neben Gott stehend gedacht werden kann [10].

3. Während so im Mutterlande des Judenthums die Entwicklung der Logoslehre im Stillstande begriffen war, befand sie sich dagegen in Aegypten um so mehr im Flusse. In keinem Punkte, vielleicht mit Ausnahme der Gotteslehre, lagen zwischen der jüdischen Ueberlieferung und der griechischen Spekulation so viele und zu einer Vereinigung so einladende Anknüpfungspunkte vor, als in dem zu besprechenden. Wie nämlich Salomo und der Siracide von der Weisheit Gottes in einer ganz eigenen Weise redeten, so dachten auch die griechischen Philosophen, sonst durchweg so klar und bestimmt, über das Wesen der Gottheit sehr geheimnißvoll. Indessen tritt uns bei ihnen das Dunkle nicht so unvermittelt und plötzlich entgegen, wie in der alttestamentlichen Lehre von der Weisheit. Der Ursprung der hellenischen Doktrin über den *νοῦς* oder *λόγος* ist vielmehr sehr natürlich und eben so leicht verständlich. Er führt bis auf Heraklit zurück. Dieser nämlich unterschied die Materie in pantheistischem Sinne als Gott von dem *νοῦς*, der ihr Gestalt und Organismus verliehen habe. Lehrte er nicht ausdrücklich, daß die Materie selbst Gott, und die Welt nur eine

---

mit der Vulg. einzuschieben wäre primogenita ante omnem creaturam. Dann würde allerdings durch das Hervorgehen aus dem Munde des Allerhöchsten die Entstehung, oder der Ursprung der Weisheit selbst bestimmt sein. Aber die Zusätze der Vulg. zerstören hier das schöne Bild des griech. Textes, wie die Weisheit, von Gott ausgehaucht, einem Nebel gleich, sich über die Erde herabsenkt, und darum müssen sie als spätere Einschiebsel verworfen werden. Die oben angeführten Worte der Vulg. stammen offenbar aus Kol. 1, 15. Ueber den Ursprung der neben Gott bestehenden Weisheit wird also auch an dieser Stelle nichts gelehrt. Daß bei v. 4 nicht an die Wolkensäule in der Wüste gedacht werden könne, hat gegen Gfrörer und Großmann mit Dähne Fritzsche z. d. St. richtig bemerkt.

[10] Aus diesem Grunde kann man den Weisheitsbegriff unseres B. so wenig, wie den der Sprüchw., mit Fritzsche zu Sir. 1, 1 für eine bloße Personification ausgeben. Im Allgemeinen ist die Auffassung richtig bei de Wette Erkl. des Ev. u. der Br. des Joh. herausgeg. von Brückner. Leipzig 1863, S. 3 f.

neue Formation, eine Emanation der Gottheit sei, so könnte man meinen, er habe unter νοῦς nur den mit Weisheit bildenden Gott verstanden. Aber ganz ähnlich wie später Zeno hielt er das All für die Gottheit, und der νοῦς war ihm in Folge dessen ein Theil derselben, die Alles ordnende und durchdringende Vernunft. Hiermit war eine auf pantheistischem Boden fast nothwendige Unterscheidung zwischen Gott und dem in ihm seienden νοῦς gegeben, welche sich dann weiter entwickelte, oder vielmehr in der weiteren Entwicklung sich immer mehr in's Unverständliche verwickelte. Bestimmter, aber nicht wesentlich anders, wird jene Unterscheidung Heraklit's von Anaxagoras gelehrt. Anaxagoras trennt nur den νοῦς mehr von der Materie, als dies sein Vorgänger gethan hatte. Doch identificirt er den νοῦς nicht mit der Gottheit selbst, sondern macht ihn nur zu einem Bestandtheile derselben. Wenn darum auch nach seinem Systeme der νοῦς Allem Leben, Ordnung und Bewegung gibt, so ist er doch nicht die letzte und höchste Quelle dessen, sondern gleichsam nur das Medium, das Mittel, welches zu jenen Zwecken angewandt erscheint. Insofern hier der rein pantheistische Gedanke Heraklit's verlassen wird, nach dem es außer der Materie und dem sie belebenden νοῦς nichts gäbe, ist ein Fortschritt in der Logoslehre bei Anaxagoras zu bemerken. Nun steht nämlich der λόγος oder νοῦς zwischen der durch ihn belebten und organisirten Materie und der Gottheit, von welcher er verwandt wird, und zu der er gehört. Es erklärt sich diese Annahme einfach aus dem Gedanken, daß die Welt durch ein vernünftiges Prinzip geordnet sei, dessen sich Gott als das letzte und höchste Sein bedient habe. Jenes Prinzip ließ sich aus dem Organismus der Schöpfung leicht erkennen, weßhalb auch Anaxagoras dasselbe zum hauptsächlichsten Gegenstande seines Systemes macht; ferner stand ihm die unsichtbare Gottheit selbst, von der er darum auch nur wenig und unverständlich spricht [11].

---

[11] Anders freilich Gladisch in der Abhandlung: Anaxagoras und die alten Israeliten (Zeitschr. für hist. Theol. Leipzig 1849, S. 516 ff.). Hier wird der νοῦς mit Gott ohne Weiteres identificirt, darum die Gotteslehre des Anaxagoras als sehr klar entwickelt dargestellt, und auf Grund dessen vermittelst eines weitläufigen Vergleiches des Systemes dieses Philosophen mit

Eine genaue Darstellung des Verhältnisses des νοῦς zu Gott kann aus diesem Grunde von ihm auch nicht einmal erwartet werden.

Es ist das unleugbare Verdienst des größten unter den griechischen Philosophen, Plato's, jenen Gedanken zur Klarheit erhoben zu haben. Was Anaxagoras nur mit dunkelm Gefühle ahnte, hat Plato deutlich erkannt. Er spricht es mit klarem Bewußtsein aus, daß der weltbildende νοῦς oder λόγος die göttliche Intelligenz sei, und daß man eben aus der Weltordnung und dem Vorhandensein des von ihr bedingten Prinzipes auf die Existenz einer „königlichen Seele" in der Gottheit schließen müsse, da die Intelligenz eine Seele nothwendig voraussetze. Sehr dunkel aber, und, wie Einige behauptet haben, ihm selbst nicht völlig klar, ist seine Auffassung des Verhältnisses, welches zwischen dem νοῦς und Gott selbst besteht. Die Ideen nämlich, nach welchen die Welt gebildet ward, der sogenannte κόσμος νοητός, werden nach Plato von dem νοῦς umfaßt und zusammengehalten; der νοῦς selbst aber ist verschieden von Gott, dessen Wesen mit der Idee des absolut Guten, nicht mit der Intelligenz zusammenfällt. Nichtsdestoweniger wird Gott auch selbst von Plato oft νοῦς genannt, jedoch stets als der nach Außen tretende, weltbildende. Es kann darum nicht auffallen, daß schon die Alten, Plutarch und Stobäus, behaupteten, der Philosoph lehre drei Prinzipien, Gott, den weltbildenden νοῦς und die durch denselben gestaltete Materie. Insofern ist diese Behauptung unrichtig, als nach Plato der νοῦς zu Gott gehört, weßhalb Gott auch als Weltbildner selbst νοῦς genannt wird. Aber das wenigstens ist wahr an ihr, daß Gott in dem platonischen Systeme nicht mit dem νοῦς identifizirt erscheint, sondern nur als Weltbildner in dieser Form auftritt.

---

der (in manchen Dingen wesentlich entstellten) Offenbarung des A. T. Anaxagoras ungefähr zu einem gläubigen Juden gemacht. Denselben Standpunkt behauptet Gladisch noch in seiner kürzlich veröffentlichten Monographie: Anaxagoras und die Israeliten. Leipzig 1864. Die Entstellung des jüdischen Lehrbegriffes zeigt sich hier am klarsten S. 19 ff., wo den Israeliten der Glaube an eine Schöpfung aus Nichts, und S. 150 ff., wo ihnen die Idee des persönlichen Fortlebens nach dem Tode einfach abgestritten wird.

So ist das Dunkle und Geheimnißvolle in der Lehre über den νοῦς bei Plato am höchsten gestiegen, weil er weiter als seine Vorgänger in die richtige Erkenntniß Gottes eindrang. Bei dem pantheistischen Gottesbegriff des Heraklit war die Auffassung des νοῦς natürlich und consequent. Name und Begriff dieses νοῦς im Allgemeinen beibehaltend, daneben aber den Gottesbegriff wesentlich umgestaltend, hat Plato es zu einer lichtvollen Darstellung Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt nicht bringen können. Betrachten wir nun seine Lehre in ihrer genetischen Entwicklung, so kann natürlich keine Rede davon sein, daß Plato in Gott den νοῦς als zweite Hypostase angenommen habe. Auf diese Gedanken sind einige Kirchenschriftsteller nur geführt worden durch den platonischen Satz, daß vermittelst des νοῦς Gott die Welt gebildet habe. Nun wird aber doch Gott als Weltbildner mit dem νοῦς identifizirt. In der Verbindung dieser beiden Sätze miteinander liegt freilich etwas Unbegreifliches; aber während in dem ersten der νοῦς nicht hypostatisch aufgefaßt zu werden braucht, schließt die Identifizirung in dem letztern die Mehrpersönlichkeit aus. Die platonische Trennung des νοῦς von Gott war also keine distinctio realis, wie die spätern Theologen die persönliche Unterscheidung genannt haben.

4. Auf dieser Stufe der Entwicklung erinnert uns aber Plato's Doktrin von dem νοῦς lebhaft an die salomonische Weisheitslehre. Lehrte doch auch der größte unter den von der alttestamentlichen Offenbarung erleuchteten Weisen, der Plato des Judenthums, daß die Weisheit von Gott unterschieden werden müsse, daß sie aber gleichwohl zu ihm gehöre und seine Thätigkeit nach Außen vermittelt habe. Die Ausführung der zwischen diesen beiden Doktrinen bestehenden Unterschiede übergehen wir, indem die Vergleichungspunkte für unsern Zweck wichtiger sind. Es läßt sich leicht begreifen, daß die ägyptischen Juden bei der Verbindung ihrer von den Vätern überkommenen Lehre mit der griechischen Spekulation mit besonderer Freude die platonische Lehre vom νοῦς begrüßten, da sie in diesem ihre salomonische חָכְמָה zu erkennen glaubten. War sie jenem doch selbst bis auf die Benennung nicht gar zu un-

ähnlich [12]. Daher ward denn wohl am ersten und zugleich am gründlichsten an diesem Punkte eine Vereinigung versucht.

Sowohl der göttliche Charakter des Buches, als sein Zeitalter, als der Stand seiner doktrinellen Entwicklung erheischt es, hier zuerst die Sapientia Salomonis zur Besprechung heranzuziehen. In dieser frühesten alexandrinisch-didaktischen Schrift, welche wie eine von der göttlichen Weisheit selbst entzündete Fackel den ägyptischen Theosophen den richtigen Weg zur Vereinigung des Judenthums mit der griechischen Spekulation anzuzeigen bestimmt war, ist eine Hellenisirung der jüdischen Weisheitslehre wohl zu erkennen. Diese Hellenisirung hat einen so gar wesentlichen Fortschritt in der Lehrentwicklung nicht zur Folge gehabt, wohl jedoch eine Umsetzung der bildlichen und anthropomorphitischen Ausdrücke Salomo's in eine durchaus abstrakte, und daher viel tiefere und genauere Auffassung. An der Hauptstelle über die *σοφία* (7, 22 ff.) [13] heißt es, in der Weisheit sei ein Geist, verständig, heilig, eingeboren, vielgetheilt u. s. w. Dieser Geist wird ausführlich, aber lediglich abstrakt so beschrieben, wie die griechischen Philosophen von ihrem *νοῦς* zu reden pflegten. Der sonderbare Ausdruck, daß in der Weisheit ein derartiger Geist (*πνεῦμα*) sei [14], der Umstand, daß die Weisheit nicht selbst also beschrieben wird, erinnert schon an den hellenischen *νοῦς*. Man wollte wohl, was die Griechen von diesem sagten, nicht sofort auf die Weisheit selbst übertragen, weil die *σοφία* in der

---

[12] Eine völlige Uebereinstimmung jener Namen dem Sinne nach läßt sich nicht mit v. Cölln Bibl. Theol. I, 139 behaupten.

[13] Auch 7, 12. 21. 8, 4 ff. 9, 5. 9 f. wird von der Weisheit so gesprochen, daß man sich darunter schwer eine göttliche Eigenschaft denken kann. Indeß gehen diese Aeußerungen in keiner Weise, auch nicht formell, über die Lehre der Sprüchw. hinaus.

[14] Allerdings findet sich 7, 22 die Variante *αὐτή* oder *αὕτη* für *ἐν αὐτῇ* (vgl. Liber Sap. ed. *Reusch*). Aber Letzteres ist doch auch nach Grimm Exeg. Handb. VI, 152 als das ursprüngliche anzusehen. Die unrichtige Erklärung, nach welcher *πνεῦμα* an dieser Stelle den h. Geist bedeuten, und demnach hier das Trinitäts-Dogma ziemlich vollständig ausgesprochen sein soll, stützt sich natürlich auf die Leseart *ἐν αὐτῇ*, hat dieselbe aber jedenfalls nicht veranlaßt. Sie ist und bleibt die schwierigere, für welche *αὐτή* oder *αὕτη* als das Einfachere leicht eintreten konnte.

abstrakten Auffassung doch nur ein leerer Begriff ist, und darum bei jener Uebertragung die genannten Eigenschaften in Gefahr gekommen wären, von ihrem mehr substantiellen Träger (νοῦς) an einen bloß begrifflichen überliefert zu werden. Aus diesem Grunde erhob der Verfasser die σοφία zur Substanz, indem er ihr ein πνεῦμα verlieh[15]. Hiervon war denn auch darum ein wirklicher doktrineller Fortschritt bedingt, weil sich nun die Wesenseigenthümlichkeit der Weisheit klarer erkennen ließ, als dieses bei der bildlichen Ausdrucksweise Salomo's geschehen konnte. Doch darf dieser Fortschritt nur als ein formeller, und nicht als ein materieller betrachtet werden, weil auch Salomo durch seine anthropomorphitische Darstellung der vor Gott spielenden Weisheit diese über das rein Begriffliche schon deutlich genug erhoben hatte. Das Sichergötzen der Weisheit an den Menschenkindern bei Salomo wird von Pseudo-Salomo einfach in die abstrakte Sprache übersetzt: εὐεργετικόν, φιλάνθρωπον. Wenn dieser die σοφία ferner v. 25 einen Hauch der Macht Gottes nennt, so erinnert auch das an den salomonischen Gedanken, Gott habe die Weisheit als etwas neben seinem Wesen Stehendes in's Dasein gerufen. Mehr aber will die folgende Aeußerung sagen, die Weisheit sei ein reiner Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen, weßwegen auch alles Befleckte von ihr ausgeschlossen bleibe. In gleichem Sinne wird sie Abglanz des ewigen Lichtes genannt, unbefleckter Spiegel der göttlichen Thätigkeit und Bild seiner Güte. Alle diese Ausdrücke zeigen, daß die Weisheit nicht so neben Gott gedacht wurde, wie die übrigen von ihm in's Dasein gerufenen Dinge, sondern daß man sie ihrem Wesen nach in sehr nahe Beziehung zu Gott selbst brachte, und gleichsam für den Widerschein seines eigenen Wesens hielt. Indessen ist man nicht berechtigt, jene Benennungen so zu fassen, als ob durch sie die Behauptung einer völligen Wesensgleichheit bei persönlicher Trennung zwischen Gott und seiner Weisheit klar und unzweideutig ausgesprochen wäre. Sie

---

[15] Dem Zwecke nach fällt hiermit auch wohl die Aeußerung in v. 27 zusammen: Eins seiend vermag sie alles, und in sich bleibend erneuert sie alles (μία δὲ οὖσα πάντα δύναται, καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει).

könnten ohne Ausnahme in gewissem Sinne von allen endlichen Dingen, zumal von dem geschaffenen Geiste gelten, und ähnliche werden ja auch wirklich in der Bibel auf den Menschen angewandt [16]. Sie zielen doch wesentlich alle nur dahin, die Weisheit als Abbild oder Widerschein des göttlichen Wesens zu beschreiben. Aber die Häufung dieser Ausdrücke und ihre Hervorhebung, zusammengenommen mit der sonst geschilderten Thätigkeit der Weisheit, lehrt, daß in viel höherm und vollkommenerm Sinne die Weisheit das Bild des göttlichen Wesens sei, als etwa der Mensch. Bei einer genauen Betrachtung unserer Stelle erkennen wir also auch hier nur einen formellen Fortschritt in Bezug auf die altsalomonische Lehre. Auch in ihr wird das Verhältniß der Weisheit zu Gott als ein überaus nahes und einziges bestimmt; mehr sagt aber auch Pseudo-Salomo nicht, wohl aber sagt er es bestimmter und mit größerer Klarheit [17]. Das hatte also die griechische Lehre vom *νοῦς* zur Folge, daß die Doktrin von der Weisheit im Anschluß an sie in Alexandrien klarer gefaßt und bezeichnender ausgesprochen wurde.

Dies Ergebniß, wie es in dem Buche der Weisheit zu Tage tritt, war das von Gott gewollte, die völlig und rein ausgetragene

---

[16] Vgl. z. B. in unserm B. selbst 2, 23.

[17] Grimm Exeg. Handb. zu den Apokr. VI, 3 erkennt an, daß die Weisheit unsers B. „die intelligente Kraft und Wirksamkeit Gottes, eine Emanation aus Gott" sei, meint aber S. 163 mit Unrecht, daß darum ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen dem B. der Weish. einerseits und dem B. Sirach und den Sprüchw. andererseits bestehe. Hätte er erkannt, daß schon in den Sprüchw. die חָכְמָה mehr als bloße Personifikation ist, so würde er die Behauptung nicht gewagt haben, von dem Weisheitsbegriffe unsers B. sei „zur Hypostasirung der *σοφία* und zum philonischen Logosbegriff nur noch ein kleiner Schritt zu thun" gewesen. Diesen Schritt erachtet Grimm für so klein, weil er den andern von den Sprüchw. und dem Sir. bis zu unserm B. so übermäßig vergrößert hat. Da eine sachliche Weiterbildung des Weisheitsbegriffes in dem B. der Weish. nicht vorliegt, so gehört es nebst den Sprüchw. in dieser Hinsicht an den Anfang der ganzen Entwicklung, und wären zur Ausmessung der ganzen Distanz zwischen unserm B. und Philo jene beiden Schritte zu addiren gewesen. Ein Vergleich der beiderseitigen Lehrbegriffe läßt auch wirklich diese Distanz als eine so bedeutende erscheinen, und als eine nur durch die griechische Philosophie ausgefüllte.

Frucht der Verbindung zwischen dem hellenischen und dem jüdischen Geiste. Mißgeburten sollten nicht ausbleiben. Es war deren Erscheinen um so eher zu erwarten, als in dem Buche der Weisheit selbst sogar der griechische Kunstausdruck für den in Rede stehenden Begriff nicht vermieden wurde. Leicht konnte nun Jemand mit der hellenischen Benennung den ganzen Inhalt derselben auf die Offenbarungsurkunde zurückzuführen und so sich zu tief in die griechische Spekulation zu verlieren versucht sein. Der bei den griechischen Philosophen seltenere Name *λόγος* für *νοῦς* findet sich nämlich in unserm Buche 18, 15 f. Die Vertilgung der ägyptischen Erstgeburt, welche nach der mosaischen Erzählung bekanntlich „der Würgengel" vornimmt, wird hier dem allmächtigen Worte Gottes zugeschrieben, welches vom Himmel her, vom königlichen Throne in die Mitte des Verderbens herabkömmt, ein furchtbarer Kämpfer, als scharfes Schwert tragend den unerbittlichen Gottesbefehl, um Alles mit Tod zu erfüllen; den Himmel berührt es, während es über die Erde geht. Es bedarf keines Beweises, daß das Wort Gottes hier nicht dessen kundgegebener Wille sein soll, sondern als der nach Außen sich manifestirende Gott mit der *σοφία* identifizirt werden muß. Auch wird der *λόγος* ganz so beschrieben, wie unser Verfasser sonst die Weisheit darzustellen pflegt, als Theilhaber an dem königlichen Throne Gottes[18]; und in dem letzten Satze wird doch auch nur auf den *λόγος* übertragen, was früher von der Weisheit gesagt ward, daß sie Alles durchdringe und von dem einen Ende bis zu dem andern reiche[19]. Nur tritt der Unterschied ein, daß speziell die Weisheit oder das Wort hier als Kämpfer erscheint, während sonst die weltbildende Thätigkeit hervorgehoben wird. Aber das kann darum nicht auffallen, weil in unserm Buche der allgemeinere Gedanke schon sehr klar ausgesprochen ist, daß die *σοφία* die Thätigkeit Gottes nach Außen vermittle[20]. Wenn also in

[18] 9, 4: *τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν.*

[19] 7, 24: *διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων.* 8, 1: *διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας εὐρώστως.* Dasselbe sagt auch Philo von seinem Logos. Fragm. Quaest. in Exod. ed. Mang. II, 655: *ὁ θεῖος λόγος περιέχει τὰ ὅλα καὶ πεπλήρωκεν.*

[20] Diese Auffassung liegt der Darstellung des Waltens der göttlichen

jenem Zusammenhange Gott Verderben bereitend in die Geschicke der Aegypter eingreift, so wird diese Thätigkeit seinem Worte, sonst Weisheit genannt, beigemessen. Sehr genau, wenngleich bildlich, ist das Verhältniß des Wortes zu Gott bei dieser Thätigkeit bezeichnet, indem dieses als scharfes Schwert den göttlichen Befehl trägt: das Wort vollstreckt den Willen Gottes[21].

Weisheit in der israelitischen Geschichte zu Grunde, wie sie von 10, 1 ab gegeben wird. 10, 19 heißt es da sogar, die Weisheit habe die Aegypter in's rothe Meer versenkt. Es ist also nur zufällig, daß bei dieser Gelegenheit nicht genau von der Weisheit gesagt wird, was an obiger Stelle dem λόγος zugeschrieben ist.

[21] Bretschneider Dogmatik der Apokr. S. 259 f. hat die Erklärung aufgebracht, nach der λόγος an unserer Stelle vermöge einer (ideellen) Verwechslung des דָּבָר mit דֶּבֶר, welche sonst in der LXX wohl gefunden wird, den Pestengel bezeichnen soll. Es ist unbegreiflich, wie Lichtenstein Theol. Qu.-Schr. 1843, S. 385, diese so abenteuerliche Deutung adoptiren konnte, wenngleich er die von Bretschneider gezogenen Consequenzen verwarf. Ob überhaupt dem Verf. die Schilderung des Pestengels in 1. Chron. 21, 16 vor Augen schwebte, ist sehr zweifelhaft, aber auch ganz irrelevant. Denn daß er selbst den λόγος nicht als Engel, demnach auch nicht als Pestengel, bezeichnen wolle, zeigt, wie Grimm z. d. St. richtig hervorhebt, schon das Epitheton παντοδύναμος. Wenn aber Grimm den λόγος als „Personifikation des göttlichen Wollens und Wirkens in seiner Eigenschaft als Strafäußerung" auffaßt, so müssen wir doch fragen, wie sich der Verf. das göttliche Wollen gedacht habe, welches als scharfes Schwert den göttlichen Befehl in der Hand trägt? Die Beispiele alttest. (Os. 6, 5. Jer. 23, 29.) Personifikation des göttlichen Wortes als Vollstrecker des Strafbeschlusses, welche Gr. beibringt, stehen ganz parallel dem als scharfes Schwert geschilderten Befehl Gottes in der Hand des Logos. Wer ist aber nun dieser selbst? Er braucht keineswegs ein (philonisches) Mittelwesen zu sein; er ist vielmehr das nach Außen Wirkende in der Gottheit, wie sonst die σοφία geschildert wird. Grimms obige Definition trifft also theilweise zu; nur bleibt es unbegreiflich, warum hier λόγος in dieser Bedeutung eine bloße Personifikation sein soll, während die σοφία genau in derselben Stellung und Thätigkeit auch von Grimm für mehr als Personifikation gehalten wird. Daß der Name λόγος für diesen Begriff nur an dieser Einen Stelle in unserm B. steht, beweist nichts gegen unsere Auffassung, zumal er für den ähnlichen, griech.-philos. Begriff des νοῦς gebräuchlich war, und darum von unserm Verf. nicht erfunden zu werden brauchte. — Die Stelle 16, 12 wollen wir nicht hierher beziehen, weil es nicht über allen Zweifel erhaben ist, daß an ihr in der fraglichen Weise vom λόγος gesprochen wird. Es heißt daselbst nämlich, die von den Schlangen gebissenen

5. So haben wir denn die Lehre des Buches der Weisheit über die *σοφία* vorgelegt, und sind bei deren Bezeichnung als *λόγος* an der Brücke angelangt, welche die irrthumsfähige, menschliche Spekulation von dem Boden der Offenbarung mitten in die platonische Philosophie hinein anzulegen versucht ward. Es ist dies von Philo mit bewundernswerther Geisteskraft unternommen und nicht ohne großen Erfolg ausgeführt worden. Daß auch hier, wie bei allen großen menschlichen Unternehmungen, Fehlgriffe und Irrthümer vorkamen, braucht nicht erst erwähnt zu werden. Philo's wesentlichste Verirrung aber bestand darin, daß er die in der alttestamentlichen Offenbarung liegenden Anfänge der Logoslehre in Verbindung mit der platonischen Lehre vom *νοῦς* mit zu großer Consequenz weiterbildete, und darum nicht an's Ziel, sondern über das Ziel hinausgerieth. Die vom h. Geist erleuchteten Schriftsteller hatten den Gedanken an die Hypostase des Logos durch ihre Ausdrücke nahe gelegt, ihn aber nicht förmlich ausgesprochen. Dies war nach göttlicher Anordnung wohl zu dem Zwecke geschehen, damit das Mißverständniß der biblischen Aeußerungen nicht zum Dualismus führe. Denn bei dem damaligen Stande der Dogmenentwicklung hätte die ausdrückliche und bestimmte Lehre von zwei göttlichen Personen sehr leicht zur Annahme zweier Götter führen können. Philo begnügte sich mit dem unbestimmt angedeuteten Gedanken nicht; er wollte ihn zur Klarheit erheben, und die einfache Folge seiner Consequenz war, daß er sich nicht scheute, von einem *δεύτερος θεός* zu reden. Um aber wiederum den so nachdrücklich im Alten Testament gelehrten Monotheismus nicht zu verletzen, erniedrigte er den Logos, seinen zweiten Gott, unter den Einen und eigentlichen[22].

Israeliten habe gesund gemacht *ὁ σὸς, κύριε, λόγος ὁ πάντα ἰώμενος.* Es könnte dies auch ganz abstrakt zu nehmen sein. Wenigstens dem Ausdrucke nach lehnt sich diese Stelle übrigens an Ps. 107, 20 an, wo auch von der Sendung des Wortes Gottes zur Heilung des Volkes die Rede ist.

[22] Die Auffassung des L. als des zweiten, niedrigern Gottes findet sich an manchen Stellen seiner Schriften; der Name *δεύτερος θεός* selbst kömmt in einem Fragmente bei *Euseb.* Praep. ev. 7, 13 vor (bei Richter ed. Phil. V, 175.). Ganz in demselben Sinne heißt quis rer. div. her. §. 42 der Logos *ἀρχάγγελος*, als der Erzengel *κατ' ἐξοχήν*, der über allen Engeln, also über aller Creatur, zwischen dieser und dem göttlichen Wesen steht.

Die Extreme, sagt man, berühren sich. Hat Philo sich das unbestreitbare und sehr anerkennenswerthe Verdienst erworben, den Gedanken von der Persönlichkeit des Logos klar erfaßt und bestimmt ausgesprochen zu haben, und ist er somit in der Erkenntniß der Wahrheit einen Schritt weiter gegangen, als die inspirirten Schriftsteller des Alten Testamentes, so blieb er doch auch wieder, über das Ziel hinausschreitend, hinter ihnen zurück. Dadurch, daß er den Logos unter den wahren Gott degradirte, sprach er ihm die Stellung ab, welche ihm jene lange vorher schon zuerkannt hatten.

Dem platonischen νοῦς gegenüber befand sich Philo in derselben Lage. Er nannte Gott selbst nicht mehr λόγος, wie Plato ihm rücksichtlich der weltbildenden Thätigkeit den Namen νοῦς gegeben hatte. Er trennte den νοῦς viel schärfer von Gott, um ihn persönlich zu fassen, wies ihm aber darum auch nur eine geringere Stellung an, als derselbe im platonischen Systeme besaß. Der νοῦς ward zum Werkzeuge Gottes, ungefähr wie er es nach dem Zeugnisse des Aristoteles bei Anaxagoras früher gewesen war. So gestaltete sich der übereilte Fortschritt großen Theils als Rückschritt.

Die zu große Scheidung des Logos von Gott hatte außerdem noch eine andere Abweichung sowohl von der Lehre des Alten Testamentes als von der des Plato zur Folge. Wie das Alte Testament die Unsichtbarkeit der Gottheit selbst bezeugt, so lehrt auch Plato, daß Gott als νοῦς in der Welt sich offenbare. Consequent führt nun Philo alles Erfahrungsmäßige, was von Gott ausgeht, auf den λόγος zurück, auf den δευτερὸς θεός[23], so daß dem wahren Gott völlige Eigenschaftslosigkeit zu Theil wird. Der zweite Gott ist der in der Welt sich offenbarende, während der wahre als das unfaßbare Sein hinter dem undurchdringlichen Schleier des Himmels sich verbirgt[24]. So lautet die philonische

[23] Am prägnantesten spricht dies Philo aus Quod deus sit immut. §. 36, indem er sagt, was die Menschen τύχη nennten, das sei der Logos.

[24] Die sehr große Schwierigkeit, welche in der spekulativen Vermittlung der beiden Lehren von der Unerfaßbarkeit und der Selbstoffenbarung Gottes in dessen transcendenter Wirksamkeit liegt, kann nicht verkannt werden. Bei dem Versuche, diese Schwierigkeit zu lösen, lag der Gedanke an ein das Unendliche mit dem Endlichen verbindende Mittelwesen gar zu nahe, als daß er sich nicht in vielen Religionsphilosophien hätte wiederholen sollen. Am Nächsten steht dem philonischen δεύτερος θεός der persische Mithra oder Lichtgott. Or-

Entstellung der geoffenbarten Lehre, daß die Thätigkeit Gottes nach Außen durch die σοφία oder den λόγος sich vermittle. Verfehlte sich Plato hauptsächlich dadurch, daß er den νοῦς zu dem Inbegriff der göttlichen Ideen machte und nur die Idee der Güte für Gott selbst zurückbehielt, um ihn mit dieser zu identifiziren, so ging Philo in der Entleerung des eigentlichen Gottesbegriffes noch weiter und übertrug auch die Eigenschaft der Güte auf den Logos. Dieser stand als das Mittelglied zwischen den beiden Hauptkategorien der göttlichen Eigenschaften, der Güte und der Macht, sie durch sich mit Gott verbindend nach oben und nach unten sie offenbarend durch seine Wirksamkeit in der Welt. Der Logos selbst aber ist aus Gott hervorgegangen, von ihm gestaltet zu seinem Bilde, und insofern er (die Vernunft) durch Güte und Macht die Welt realisirt, ist er Gottes Weltidee. So wird denn bei Philo der Logos abweichend von der jüdischen σοφία und von dem platonischen νοῦς zum persönlichen Mittelwesen, welches selbst ein Ausfluß aus Gott sich in der endlichen Welt als dem in zweiter Instanz abgeschwächten Bilde der Gottheit sichtbar darstellt[25]: er vermittelt die Vereinigung des Göttlichen, des geistigen Elementes, mit dem körperlichen der Endlichkeit, eine Vereinigung, welche zwischen den beiden Extremen, in Folge ihrer Gegensätzlichkeit, nicht unmittelbar Statt finden könnte[26].

6. Wir wenden unsern Blick nach Palästina. Zur Zeit

---

muzd thront im reinen Aether jenseits des sichtbaren Himmels; er ist zu hoch und zu unnahbar, als daß er sich manifestiren könnte. Als Träger des Hinaustretens des Göttlichen in das Gebiet der Endlichkeit erscheint darum die geringere Lichtgottheit Mithra, in der Sonne sichtbar, und in ihren Wirkungen die göttliche Kraft offenbarend. Vgl. Rapp Zeitsch. d. D. M. G. 1865, S. 53 ff.

[25] Darum wird auch de mundi opif. §. 6 der Mensch und die ganze Welt εἰκὼν εἰκόνος (θεοῦ) genannt mit Bezug auf Gen. 1, 26 f., wo es heißt, Gott habe nach seinem Bilde den Menschen geschaffen, und dem entsprechend ist nach ib. §. 51 der menschliche Geist ein ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα des göttlichen Logos: sein Abdruck, Abzug, Abglanz.

[26] Da auch diese Vermittlung als eine reine das Vorhandensein der Sünde in der Welt noch nicht genugsam erklärte, so nahm Ph. im Anschluß an Gen. 1, 26 eine Mehrzahl von Schaffenden an, welche durch eine tiefere Stufe von ὕπαρχοι, auch ἄγγελοι genannt, gebildet wurde. De confus. ling. §. 35.

Christi existirte allerdings die philonische Logoslehre noch nicht, da erst gegen die Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts der berühmte Theosoph seine Blüthezeit erlebte. Aber wenn auch Philo als der Hauptvertreter der jüdischen Theosophenschule angesehen werden muß, deren Stifter war er nicht. Nun haben wir bereits bemerkt, daß wegen der überaus großen äußern Aehnlichkeit der alttestamentlichen Lehre über die Weisheit mit der Plato's über den *νοῦς* gewiß am ersten gerade bei dieser Doktrin von den alexandrinisch-jüdischen Theosophen eine Vereinigung der sonst so verschiedenen Systeme versucht ward. Es kann also nicht bezweifelt werden, daß lange vor Philo die Anfänge seiner Logoslehre in Alexandrien schon bestanden. Daß dieselbe mit der ägyptischen Weisheit überhaupt sehr bald auch nach Palästina gelangte, unterliegt bei dem damaligen regen Verkehre zwischen dem Heimathlande und Aegypten ebenso wenig einem gegründeten Zweifel[27].

Die jüdische *σοφία*, so erkannten wir, zeigte dem Namen und der Sache nach eine große Verwandtschaft mit dem griechisch-philosophischen *νοῦς*. Nur eine andere Benennung für diesen war der *λόγος* (ratio, Vernunft). Das Buch der Weisheit adoptirte den letztern Namen wenigstens an Einer Stelle und gab dadurch anscheinend die Berechtigung zur Annahme der griechischen Logoslehre[28]. In ganz neuer Weise von den Alexandrinern ausgebildet, ward diese nun nach Palästina übertragen, und in der damaligen Umgangs- und Landessprache erhielt der *λόγος* den Namen מֵימְרָא. Nur scheinbar traf die Uebersetzung zu und rein zufällig, da *λόγος* wie Vernunft so auch Wort bedeutet. Die in jenem Terminus liegende Bedeutung war verloren und durch eine andere ersetzt. Der neue Name gab Veranlassung, an die alttestamentliche Dar-

---

[27] Wie Baumgarten-Crusius Joh. Schriften. Jena 1843, I, XLIV ff. und Tholuck Comment. zu Joh. 6. Aufl. Hamb. 1844, S. 58 bezweifeln können, daß überhaupt die palästinensische Weisheits-Lehre und die von der מימרא mit der alex. Logoslehre zusammenhinge, läßt sich nicht begreifen.

[28] Ein ähnliches, nur umgekehrtes Verhältniß findet sich bei Philo. Den gewöhnlichen Ausdruck *λόγος* vertauscht er bisweilen mit dem biblischen *σοφία*. Ueber die Identität dieser beiden Bezeichnungen in den philon. Schriften s. Grimm Ex. Handb. VI, 23 Anmerk.

stellung wieder anzuknüpfen, daß durch das Wort Gottes die Welt erschaffen sei (Gen. 1, 3. Ps. 33, 6). Weil dasselbe von der Weisheit im Alten Testamente und vom λόγος (bezüglich dem νοῦς) bei den griechischen Philosophen wie bei den jüdischen Theosophen geehrt wurde, so hatte man einen Grund gefunden, mit Fug und Recht auf λόγος die Bedeutung Wort zu übertragen, und nun Alles das dem Worte Gottes (מֵימְרָא דַיְיָ) zuzuschreiben, was man vom λόγος oder der σοφία anzunehmen geneigt war[29].

Aus der ersten Zeit der griechisch-jüdischen Periode besitzen wir keine Zeugnisse, welche hierhin gehören. Im Buche Henoch wird freilich an mehrern Stellen (14, 24. 15, 1. 91, 1 u. a.) das Wort Gottes erwähnt; aber, wie auch der Uebersetzer des Buches, Dillmann, bemerkt, können diese Stellen sämmtlich auf das gesprochene Wort, die göttliche Offenbarung, bezogen werden[30].

7. Wir kommen demgemäß sofort zu jenen Schriften, in welchen die Lehre vom Worte Gottes durchaus im Vordergrunde stehet, in einem Maße, daß alles Andere durch dieselbe überfluthet und fast verdrängt zu werden scheint. Man könnte beinahe glauben, nur oder wenigstens hauptsächlich um die Lehre von der מימרא zu entwickeln, seien die ältesten chaldäischen Paraphrasen zum Pentateuch und den Propheten verfaßt worden. Denn auf die übermäßige Anwendung jenes Ausdruckes beschränken sich fast die Aenderungen, welche die Paraphrasten mit dem Texte vornahmen, und außer jener Lehre bieten ihre Werke wenig theologisch Bemerkenswerthes dar. Die Folge des übermäßig

---

[29] Hätte Hölemann (De Evang. Joan. introitu. Lips. 1855, p. 51) diesen Zusammenhang erwogen, so würde es ihm wohl nicht eingefallen sein, eine unvermittelte Kluft zwischen dem alex. λόγος und der paläst. מימרא anzunehmen. Daß aber bei Philo λόγος zur Bezeichnung der göttlichen Weltidee in dem Sinne von „Wort" genommen sei, ist eine ganz unbegründete und unrichtige Behauptung Bucher's (a. a. O. S. 169).

[30] Anders freilich Ewald, der (Abhandl. der kgl. Ges. d. Wiss. zu Gött. VI. Bd. Hist.-phil. Classe 1856, S. 144) die Stellen 14, 24. 102, 1, und (S. 159) 90, 38 vom göttl Logos erklärt. Vgl. auch s. „Christ. und seine Zeit." S. 88, dagegen aber Hilgenfeld Jüd. Apok. Jena 1857, S. 105. Daß man alle jene Stellen vom gesprochenen Worte Gottes verstehen könne, muß unbedingt zugegeben werden; darum aber sind dieselben als Beweisstellen bei unserer Frage nicht zu gebrauchen.

ausgedehnten Gebrauches jenes Ausdruckes war aber, daß nicht, wie im Alten Testamente und bei Philo, von dem Worte vorzugsweise als dem Vermittler der schöpferischen Thätigkeit Gottes gesprochen ward, sondern überhaupt und ganz consequent die Thätigkeit Gottes nach Außen der Vermittlung des Wortes übertragen erscheint. Daher kömmt das Wort Gottes denn oft in Verbindungen und in einem Zusammenhange vor, wo es nur auf Grund der Lehrentwicklung, wie wir sie vorgetragen haben, in seiner Bedeutung kann begriffen werden. Die Etymologie des Wortes selbst tritt in solchen Verbindungen völlig zurück, da sie nur Eine Beziehung des Wortes zur Außenwelt, Eine unter fast zahllosen, bezeichnet[31].

Wie früher, so beziehen wir uns auch bei diesem Gegenstande nur auf das Targum des Onkelos zum Pentateuch und auf das des Jonathan zu den ältern und jüngern Propheten, um die Lehrentwicklung in der Zeit Christi rein und bestimmt hervortreten zu lassen. Alle nur einigermaßen zweifelhafte Stellen übergehen wir, und begnügen uns damit, bloß so viele auszuheben, daß die damalige palästinensische Auffassung nach allen Seiten hin klar wird. Der häufigste Gebrauch des מימרא ist der zur Bezeichnung des Trägers der göttlichen Hülfe. So beschützt Gott den Noe in der Arche durch sein Wort (Gen. 7, 16.); das Wort Gottes wird zum Beschützer des Sohnes der Agar (Gen. 21, 20), und nach Js. 59, 17 wird Gott Stärke und Heil durch sein Wort Allen verleihen, die

---

[31] Durch die immer häufiger werdende Anwendung verlor jener Ausdruck immer mehr an Bedeutung. Derselbe sank vielfach später zu einer umständlichen Umschreibung für jeden beliebigen Begriff herab. So kömmt schon bei Onkelos zu Deut. 21, 5 מֵימְרָא für Mund, und 21, 20 und 1. Sam. 2, 25 für Stimme vor, wo von Menschen, nicht von Gott die Rede ist. Sehr gewöhnlich aber ist לְפִתְגָם דְחָרֶב, mit dem Worte des Schwertes, für die hebr. Phrase mit dem Munde (= mit der Schärfe) des Schwertes (Jos. 10, 35. 37. 11, 11 f. 14. Richt. 1, 8. 4, 16. 20, 37. 48. 21, 10. 1. Sam. 15, 8). 2. Sam. 22, 14 steht מֵימְרָא für קוֹל beim Donner. In spätern Targumen wird ein derartiger Mißbrauch der ursprünglich sehr sinnreichen Umschreibung immer maßloser.

ihn fürchten[32]. Diesem Gebrauche entspricht der andere, minder häufige, daß die Menschen nicht Gott, sondern sein Wort anflehen[33], oder um etwas bei ihm anfragen (2. Sam. 5, 19. 23). Und so wird denn auch 1. Sam. 28, 15 f. gesagt, das Wort Gottes habe das Gebet nicht erhört. Auf diese Weise zwischen Gott und das gottbedürftige Geschöpf gestellt, ist das Wort ferner Zeuge der irdischen Vorgänge (Gen. 32, 49 f.); darum wird bei ihm statt bei Gott selbst geschworen[34], und bestehen die göttlichen Bündnisse zwischen ihm und den Menschen[35]. Daß die Offenbarung Gottes an das menschliche Geschlecht, speziell an das auserwählte Volk, durch das Wort vermittelt gedacht wurde, muß nach dem Gesagten als selbstverständlich gelten. Natürlich läßt sich in dieser Hinsicht oft sehr schwer unterscheiden, ob das gesprochene Wort Gottes gemeint sei, oder das Wort in jener eigenthümlichen, prägnanten Bedeutung. Denn die Bezeichnung der Offenbarung als eines Wortes ist eine ebenso natürliche, als auch sonst geläufige. Wir machen darum nur auf Deuter. 4, 33 aufmerksam, wo nach dem Targum die „Stimme des Wortes Gottes" aus dem Feuer redet, während im Texte die Stimme Gottes selbst spricht. Die sich offenbarende Gottheit wird also hier von dem Pharaphrasten Wort Gottes genannt.

Bei der Behandlung der Gotteslehre haben wir das durchgängige Bestreben der Targumisten constatirt, die anthropomorphitische Ausdrucksweise zu vermeiden. Dies erreichten sie theils durch

---

[32] Derselbe Gebrauch des מימרא findet sich auch Gen. 26, 3. 24. 28. 28, 15. 20. 31, 3. 35, 3. 39, 2 f. 23. 49, 21. Ex. 3, 12. 10, 10. 18, 19. 33, 22. Num. 14, 9. 43. 23, 21. Deut. 20, 1. 32, 23. Jos. 1, 9. 17. 3, 7. 7, 12. 14, 12. Richt. 1, 19. 22. 2, 18. 1. Sam. 3, 19. 10, 6. 16, 18. 18, 12. 14. 28. 20, 13. 28, 16. 2. Sam. 5, 10. 7, 3. 9. 22, 19. u. s. w.

[33] Richt. 1, 1. 18, 5. 20, 18. 23. 27. 1. Sam. 10, 22. 14, 36 f. 22, 13. 15. 23, 2. 4. 28, 6. 2. Sam. 2, 1.

[34] Gen. 24, 3. Jos. 2, 12. 9, 18 f. Richt. 11, 10. 21, 7. 1. Sam. 12, 5. 20, 23. 42. 24, 22. 28, 10. 2. Sam. 19, 7. 1. Kön. 1, 30. 2, 8. 23, 42.

[35] Gen. 9, 12 f. 15 ff. 17, 2. 10 ff. Ex. 31, 13. 17. Deut. 5, 5 (Moyses steht zwischen dem W. Gottes und dem auserwählten Volk).

die Umschreibung mit „Wort“ oder mit „Herrlichkeit“. Wird diese Umschreibung nur zu dem besagten Zwecke von ihnen angewandt, so verliert sie natürlich alle Bedeutung für die Logoslehre; dies ist aber nicht an allen Stellen der Fall. So wird z. B. von dem Targumisten erzählt, dem Jakob sei im Traume auf der Leiter die Herrlichkeit Jehova's erschienen und habe gesagt: Ich bin der Herr Gott Abrahams; Jakob erklärt dann, es solle fortan das Wort Jehova's sein Gott sein (Gen. 28, 13. 21). Die erste Umschreibung könnte an sich nur zur Vermeidung des Anthropomorphismus gewählt sein. Die letztere jedoch zeigt, daß der sich offenbarende Gott durch Herrlichkeit und Wort Gottes bezeichnet werden soll. Auch ist die Abwechselung mit den beiden Umschreibungen in demselben Sinne sehr lehrreich. Denn offenbar will der Pharaphrast doch den auf der Leiter Erschienenen zum Gotte Jakob's machen. Herrlichkeit und Wort ist also hier identisch. Es ist aber diese Identifizirung Zeuge dafür, daß das Wort in eine nahe Beziehung zum göttlichen Wesen selbst gesetzt wurde, ja die Gottheit geradezu nach Außen repräsentirt. Wir haben früher den Begriff der „Herrlichkeit Gottes“ an der Bedeutung der „Schechina“, wie sie im Alten Testamente selbst vorkömmt, klar gemacht. Danach muß die Herrlichkeit Gottes als die äußerlich sichtbare Darstellung des göttlichen Wesens aufgefaßt werden, und das Gleiche gilt also nun dem Gesagten gemäß auch vom Worte Gottes. Darum wird denn vom Targumisten auch gesagt, Gott habe die Erde durch das Wort geschaffen und mit seiner Kraft die Himmel abgewogen (Js. 45, 12. 48, 13). Diese Zusammenstellung lehrt nämlich, daß hier nicht das gesprochene Wort gemeint sei, aber andererseits auch, daß der Targumist unter dem Worte sich nicht ein philonisches Mittelwesen gedacht habe. Letzteres wird noch klarer durch andere Stellen, an denen das Wort für die Seele Jehova's (Lev. 26, 30. Js. 1, 14. 42, 1. Ezech. 23, 18) gesetzt ist oder für seinen Geist (Mich. 2, 7. Zach. 4, 6). Man kann diesen Gebrauch aber nicht für eine bloße Umschreibung behufs Vermeidung der Anthropomorphismen halten. Schon darum nicht, weil die Auflösung der Umschreibungen mit Seele und Geist in das einfache „Gott“ oder „Ich“ eine viel natürlichere Art gewesen wäre, den Anthropomorphismus zu vermeiden, als die Er=

setzung einer Umschreibung durch eine andere, auch nicht unzweideutige. Auch haben wir aus dem Gebrauche des מימרא erkannt, daß es zunächst den nach Außen thätigen Gott bedeutet, und nicht zur Bezeichnung des göttlichen Wesens an sich angewandt erscheint. מימרא kann daher nicht gleich „Seele" oder „Geist" Gottes geradezu für „Wesen" Gottes stehen. Warum sollte denn auch der Targumist wiederholt Gott bei seinem Worte, und nicht bei sich selbst, wie im Texte steht, schwören lassen (Gen. 22, 16. Ex. 6, 8. 32, 13), wenn das Wort ihm völlig und in jeder Hinsicht mit dem göttlichen Wesen gleichbedeutend gewesen wäre? An die beabsichtigte Vermeidung eines Anthropomorphismus kann bei diesen Stellen nicht gedacht werden. Es muß demgemäß als sicher gelten, daß מימרא mit dem göttlichen Wesen einigermaßen coincidirt, aber auch wieder sich nicht völlig mit demselben deckt, daß es also zu Gott ungefähr in dem Verhältnisse steht, in welchem die frühern Juden sich die חָכְמָה oder *σοφία* zu Gott stehend dachten. Nur haben die Targumisten diesem Verhältnisse eine weitere Ausdehnung gegeben; wir meinen nicht sowohl nach Innen, als nach Außen. Sie haben wenig dazu beigetragen, dasselbe tiefer zu ergründen, aber sie haben einen bei Weitem umfangreichern Gebrauch von ihm gemacht.

Damit war jedoch zugleich auch einiger Fortschritt in der genauern Bestimmung jenes Verhältnisses selbst gegeben. Nicht durch philosophische Spekulation also, wie Philo, sondern nur durch eine umfassendere und kühnere Anwendung des bekannten Terminus haben die Targumisten neue Auffassungen begründet. Am wichtigsten und bemerkenswerthesten in dieser Beziehung ist der Unterschied, daß im Alten Testamente und selbst in der philonischen Theosophie das Wort oder die Weisheit als Träger der schöpferischen Thätigkeit Gottes erscheint und im Allgemeinen auch als Vermittler des Verhältnisses, welches zwischen Gott und den Menschen besteht, daß aber die Targumisten bis in's Einzelne die Thätigkeit Gottes nach Außen durch das Wort vermittelt sein lassen. Die einfache Folge hiervon war eine Annäherung an die alexandrinische Gottes- und Logoslehre und an die griechisch-philosophische Auffassung des Ver-

hältnisses des νοῦς zur Gottheit. Durch jenen häufigen, fast consequenten Gebrauch des מימרא mußte nämlich Gott selbst und seine Beziehung zur Welt in den Hintergrund treten, so oft es sich um die Erkenntniß irgend einer seiner Wesensäußerungen handelte. Alles Heraustretende, uns Erkennbare am göttlichen Wesen ging natürlich auf das Wort über. Aehnlich also, wenn auch nicht in demselben Maße, wie der Gott der alexandrinischen Theosophie eigenschaftslos ist, hüllt sich auch in der Vorstellung der Targumisten die Gottheit selbst in das Dunkel der Unerkennbarkeit ein. Denn sobald Gott irgendwie sich manifestirt, als Inhaber irgend einer erkennbaren Eigenschaft erscheint, so thut er das nur mittelbar durch sein Wort. Am feinsten zeigt sich diese Auffassung 1. Sam. 26, 20, wo es heißt: mein Blut soll nicht ausgegossen werden auf der Erde vor dem Worte Gottes (מִן קֳדָם מֵימְרָא דַיְיָ) statt: vor Gott. Die Umschreibung ist gewählt, weil es sich um den erkennenden, sehenden Gott handelt. Dies geht aber so weit, daß selbst Affekte, Zustände, oder wie man Derartiges bei Gott nennen will, was nicht nach Außen sichtbar thätig ist, unmittelbar dem Worte beigelegt werden, und durch dieses erst mittelbar der Gottheit selbst. So heißt es an mehrern Stellen bei Onkelos sowohl (Gen. 6, 6 f.) wie bei Jonathan (1. Sam. 15, 10. 35), Gott habe Reue empfunden in seinem Worte. Wir haben diesen sonderbaren Ausdruck früher schon dahin erläutert, daß er geradezu bezeichnet, nur dadurch, daß seinem Worte die Reue zugesprochen werde, falle sie auch auf Gott zurück in Folge der untrennbaren, geheimnißvollen Verbindung zwischen Gott und seinem Worte. Ebenso heißt es denn auch ganz direkt zu Js. 42, 1, an seinem Knechte (dem Messias) habe das Wort Gottes seinen Gefallen, während im Texte dies von seiner Seele gesagt ist. Ueberhaupt wird an den genannten Stellen, an welchen wir „Wort" in den Targumen finden für die Seele Gottes, Gott irgend ein Affekt zugeschrieben, wie der des Hasses oder Abscheues. Wir erkennen daraus, daß die Targumisten selbst das immanente Leben Gottes, sofern es uns erkennbar wird, und nicht allein seine äußere Thätigkeit durch das „Wort" vermittelt sein lassen. Warum man diesen Gebrauch des Terminus

„Wort“ nicht lediglich aus der Absicht, Anthropomorphismen zu vermeiden, erklären könne, haben wir früher ausgeführt. Und wie nicht allein das Strafen, sondern schon das die Strafe begründende Verabscheuen dem Worte zugeschrieben wird, so auch nicht bloß die äußere Hülfeleistung Gottes, sondern sogar die Quelle derselben, die in Gott selbst ruhende Fähigkeit dazu. Aus diesem Grunde sprechen die beiden angeführten Stellen vom Worte Gottes, während im Texte von seinem Geiste die Rede ist. So erkennen wir denn nun den wahren Grund jener seltsamen Umschreibung „Wort“ für Seele oder Geist Gottes. Sie wurde gewählt, damit selbst die Vorgänge des innern Lebens und die Eigenschaften Gottes in ihrem quiescirenden Zustande nicht unmittelbar auf das göttliche Sein übertragen zu werden brauchten. Darin aber liegt die sicherste Bestätigung für den oben ausgesprochenen Satz, daß der platonischen und alexandrinischen Spekulation analog, die Targumisten das göttliche Wesen sich möglichst eigenschaftslos gedacht haben.

8. Der Thatbestand bezüglich der Logoslehre der ältesten Targume ist nun ermittelt, und es fragt sich nur noch, in welchem Zusammenhange die Auffassung der Targumisten, welche wesentlich die damalige palästinensische repräsentirt, mit der vorhergegangenen Entwicklung steht. In dieser Hinsicht wurde schon hervorgehoben, daß die Paraphrasten den Terminus מימרא im Anschluß an die alttestamentliche Erzählung der Schöpfungsgeschichte gewählt haben, und das Zusammentreffen desselben mit dem griechischen λόγος nur äußerlich und zufällig ist. Nun erkannten wir aber andererseits auch, daß bei der Verwendung jenes Ausdruckes für die Bezeichnung des Gottes- und Logosbegriffes in den Targumen annähernd dasselbe Resultat sich ergibt, welches in der alexandrinischen Spekulation das bemerkenswertheste war, jenes nämlich, daß alles an Gott Erkennbare auf das Wort übertragen wird. Soll auch diese Uebereinstimmung nur zufällig und nicht innerlich begründet sein? Wir bemerkten, daß zur Zeit der Entstehung der ältesten Targume die alexandrinische Logoslehre in Palästina schon müsse bekannt gewesen sein. Wir können dieser von vorne herein gemachten Vermuthung nun nach einer Rundschau über den Gebrauch des מימרא in jenen Targumen die Behauptung beifügen, daß ohne

eine solche Annahme die geradezu übermäßige Anwendung des מימרא völlig unerklärlich wäre. Die Lehre von der σοφία, wie sie im Buche der Weisheit vorgetragen war, gab zu einem so umfangreichen Gebrauche keine Veranlassung. Derselbe setzt nicht weniger eine tiefe Entwicklung jener Lehre voraus, als eine allgemeine Bekanntschaft mit deren Resultaten. Denken wir uns nicht das Stadium der alexandrinischen Lehrentwicklung zwischen der offenbarungsmäßigen Grundlage im Buche der Weisheit und der ganz geläufigen Anwendung eines fertigen Logosbegriffes bei den Targumisten, so haben wir eine unausfüllbare Lücke, wie sie auf dem Gebiete, auf welchem wir uns hier befinden, am allerwenigsten angenommen werden kann. Die Grundlage der targumistischen, und wir wollen lieber allgemeiner sagen, der damaligen palästinensischen Auffassung war also die alexandrinische Logoslehre. Natürlich ist dies ziemlich allgemein zu nehmen; denn weder finden wir diese in früherer Zeit so vollständig und klar entwickelt, wie bei Philo, vor, noch läßt sich mit Sicherheit bestimmen, wie weit man in Palästina in der Aufnahme der alexandrinischen Doktrin gegangen sei. Es wird dies sehr verschieden gewesen sein nach Maßgabe der Naturanlagen, der Bildung und sonstiger äußerer Verhältnisse. Von den Targumisten aber, den einzigen Zeugen für die damalige palästinensische Logoslehre, läßt sich auch darum in dieser Hinsicht nichts Sicheres sagen, weil sie uns keine spekulativen Erörterungen über den Logos mittheilen, sondern nur diesen Begriff in den verschiedensten Verbindungen thatsächlich verwenden. Diese Verwendung selbst aber ließ der freien Entwicklung ihrer eigenen Anschauungen einen um so geringern Spielraum, als sie sich sehr enge, mehr Uebersetzer, als Pharaphrasten, an den vorliegenden Text anschloßen. Wenn wir darum nur leise Spuren von alexandrinischen Ideen in ihren Werken antreffen, so sind wir wohl berechtigt anzunehmen, daß sie diesen selbst nahe gestanden haben.

So müssen sie denn vor Allem mit dem Grundgedanken der alexandrinischen Logoslehre bekannt gewesen sein, nach welchem Gott vermöge seiner Unfaßbarkeit nur dem Sein, aber nicht dem Wesen nach, von den Menschen erkannt wird, der Logos hingegen das Erkennbare der Gottheit repräsentirt. Diese Idee war jedenfalls den

Targumisten und allen Juden ihres Standpunktes sehr willkommen. Denn das durchgängige Bestreben jener Zeit und zumal der chaldäischen Paraphrasten besteht in einer möglichst großen Reinigung des Gottesbegriffes. Da nun die Uebertragung der transcendenten Thätigkeit, ja selbst die der Affekte oder seelischen Zustände auf das göttliche Wesen immer eine Art von Anthropomorphismus involvirte, so kam eine Logoslehre sehr erwünscht, welche eine solche Uebertragung prinzipiell und systematisch ausschloß. Im Alten Testamente aber fand sich diese Lehre insoweit bestätigt, als auch da die Erschaffung der Welt durch die Weisheit vermittelt erscheint, und zwar in der Weise, daß ihr Begriff zwischen einer personificirten göttlichen Eigenschaft und einer göttlichen Hypostase schwankt. Was also dort von der Weisheit gesagt ist, brauchte man nur etwas zu verallgemeinern und weiter auszudehnen, und man war an dem gewünschten Ziele angelangt. Wie wir schon bemerkten, soll damit freilich nicht behauptet sein, daß die völlig entwickelte philonische Logoslehre schon damals existirt und in Palästina Anklang gefunden habe. Im Gegentheil sind die Targumisten nicht so weit gegangen, die מימרא zu einem zweiten, niedern Gott zu machen, und sie unter den Einen wahren Gott zu stellen. Und zwar hatten sie nicht allein keine Gelegenheit, sich spekulativ über die Stellung des Wortes zu Gott auszulassen, sondern faktisch faßten sie diese Stellung viel einfacher und richtiger auf. Sie setzten das Wort in eine so nahe Beziehung zum göttlichen Wesen selbst, daß an einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden nicht gedacht werden kann. Auch unterließen sie es sehr oft, vom Worte zu reden anstatt von Gott, wo das System Philo's es wohl gefordert hätte. Man sieht hieraus, wie sehr sich die targumistische Auffassung von der spätern alexandrinischen Lehre unterscheidet.

Damit ist denn zugleich die Frage beantwortet, ob die Targumisten die Entwicklung über den Logos in ein ganz neues Stadium eingeführt hätten oder nicht. Daß sie auf dem Wege der Spekulation dies nicht gethan haben, versteht sich dem Gesagten gemäß von selbst. Es wäre deßungeachtet aber noch möglich, daß sie ohne Spekulation durch eine scharfe Trennung des Wortes von Gott einerseits, und andererseits durch die enge Verbindung beider mit ein=

ander die Idee von der Persönlichkeit des Wortes schärfer gefaßt und dargestellt hätten, als dies vor ihnen und neben ihnen geschehen war. Aber auch das ist nicht der Fall. Die Targumisten haben die מימרא in derselben Zwitterstellung gelassen, welche bei Salomo die חכמה, später die σοφία, in der alexandrinischen Schule anfänglich der λόγος einnimmt[36]. Eine wesentliche Aenderung hat demgemäß in der Logoslehre bei den Targumisten nicht Statt gefunden.

9. Es lag also in den Geistern jener Zeit, in welcher Christus erschien, die dunkle Ahnung, daß die Einheit Gottes keine absolute sei nach allen Beziehungen, daß es vielmehr Geheimnisse gebe im Innern der Gottheit, die der Mensch nicht entziffern könne, die er auch in der Offenbarung nur andeutungsweise, und mehr spannend und anregend, als klar und mit Bestimmtheit ausgesprochen finde. Wer sollte das Räthsel lösen, nach dessen Lösung die menschliche Geistesthätigkeit schon eine geraume Zeit gerungen ohne günstigen Erfolg? Scheint es doch fast, als habe man in der Verzweiflung, auf diesem dunkeln Gebiete einen hellen Pfad zu entdecken, später den Knoten zerhauen, und statt eine Lösung des Räthsels zu suchen, alles Geheimnißvolle aus der Lehre entfernt. Wenigstens finden sich in dem streng jüdisch gehaltenen, unter Nerva abgefaßten 4. Esdrasbuche Aeußerungen, welche die Vermuthung aufkommen lassen, man habe damals jüdischer Seits die so weit ausgebildete und allgemein verbreitete Logoslehre wieder fallen lassen, ungeachtet des offenbarungsmäßigen Charakters ihrer

---

[36] Daß die Aeußerung Jakobs bei dem Targumisten (Gen. 28, 21): Das Wort des Herrn soll mein Gott sein, nichts hiegegen beweise, zeigt die oben gegebene Erklärung dieser Stelle. Eine andere, welche mit mehr Schein gegen unsere Behauptung spräche, ist uns aus den ältesten Targumen nicht bekannt. Bei Weitem weniger verfänglich als obige Stelle sind diejenigen, welche nach Gfrörer von A. Maier Comment. zu Joh. I, 121 mitgetheilt werden zum Beweise, daß מימרא ein selbstständiges Wesen habe bezeichnen sollen. Daß in außerkirchlichen Kreisen der Logos von Philo allein mit Bestimmtheit persönlich gefaßt wurde, hat Friedlieb in der Zeitsch. für Phil. u. kath. Theol. Koblenz 1838, XXVIII, 102 richtig bemerkt. Ueber das Nichtpersönliche des מימרא siehe auch Bucher a. a. O. S. 108 ff.

Grundlagen. Es heißt nämlich in diesem Buche mehre Male, daß Gott durch sein Wort die Welt geschaffen habe [37], ja an Einer Stelle (6, 38) wird dies sogar noch weiter ausgedehnt, als in der mosaischen Schöpfungsgeschichte selbst. Ausdrücklich erklärt Pseudo-Esdras, Himmel und Erde habe Gott durch sein Wort hervorgebracht, aber in einer solchen Verbindung sagt er dies, daß nur an das gesprochene Wort gedacht werden kann. Eine tiefere Bedeutung von „Wort" ist hier durch den Zusammenhang förmlich ausgeschlossen [38]. Hätte man nun am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts von der Logoslehre nichts oder wenig nur gewußt, so wäre dies nicht sehr auffallend. Aber die Lehre von dem λόγος und der מימרא war in reicher Entwicklung längst in das religiöse Volksbewußtsein eingedrungen; wenige Worte hörte man in der Synagoge bei dem Vorlesen der chaldäischen Paraphrasen so oft als מימרא. Und gerade um das Verhältniß des Wortes zur Weltschöpfung hatte sich der übrige Stoff der Logoslehre wie um seinen Mittelpunkt gleichsam krystallisirt. Eine geheimnißvolle Andeutung dieses am meisten in die Augen fallenden Verhältnisses glaubte man in den ersten Worten der schriftlichen Offenbarung wiederzufinden und legte einen solchen Werth hierauf, daß man darnach dem Ausdrucke λόγος eine neue Bedeutung, die der מימרא, des Wortes, gab. Und nichts destoweniger läßt Pseudo-Esdras Gott unmittelbar und sprechend die Welt schaffen. Das ist Beweis genug, daß er mit Absicht die Logoslehre umging. Woher aber dieses gewaltsame und unberechtigte Zerhauen des Knotens, wenn nicht, weil man vor lauter Verwicklung eine Lösung für unmöglich hielt?

10. Auf diese Weise also hatte die geheimnißvolle Lehre des Alten Testamentes, verbunden mit der menschlichen Spekulation, ein Labyrinth von Räthseln geschaffen, in welchem kein Ausgang mehr zu entdecken war. In der Zeit, als die Apostel anfingen, die Lehre ihres Meisters zu verbreiten, lehrte Philo seinen λόγος

---

[37] 6, 38 ff., 7, 100 (p. 104 ed. Volkmar).

[38] So heißt es z. B. 6, 43 verbum tuum *processit* et opus tuum statim fiebat. Diese Stelle zeigt klar, daß unter verbum das gesprochene Wort zu verstehen ist.

als δεύτερος θεός, und bald nachher wollte Pseudo=Esdras von der Logoslehre nichts mehr wissen. Kein Wunder; ein Extrem ruft das andere hervor. Aber fast gleichzeitig mit Pseudo=Esdras führte der Evangelist Johannes eine andere Sprache [39]. Er gab die Lösung des Räthsels, an der sich menschliche Kräfte vergebens abgemüht, erleuchtet vom h. Geiste, und von dem Geiste dessen erfüllt, für dessen tiefste und geheimnißvollste Gedanken er unter allen Aposteln das beste Verständniß besaß. Moyses hatte erzählt, im Anfange habe Gott Himmel und Erde erschaffen, und durch sein Wort sei Alles geordnet und gestaltet worden; im Anschluß an diese Darstellung erklärte der Evangelist, es sei in jenem Anfange das Wort schon gewesen, es habe neben Gott bestanden und gleichwohl selbst am göttlichen Wesen participirt [40]. Hiermit bestätigte er die Aeußerungen Salomo's, daß die Weisheit, vor allen Dingen gegründet, bei Gott verweile in innigster Verbindung mit ihm. Nur schloß der Evangelist alle anderen möglichen Erklärungen von jenen Worten aus, um durch seine neue Offenbarung die einzig richtige übrig zu lassen. Er bediente sich dabei des Terminus, der damals allgemein gebräuchlich war, da er nicht von der Weisheit, sondern vom λόγος sprach. Weil aber zu seiner Zeit die Uebertragung des Ausdruckes λόγος aus der alexandrinischen Theosophie auf das Gebiet der palästinensischen Literatur bereits vollzogen war, und zwar nicht in der ursprünglichen Bedeutung von νοῦς, sondern in der von „Wort", darum nahm auch Johannes in dieser neuen Bedeutung

[39] Nur selten hat Jemand den Versuch gemacht, wie Ballenstedt Philo und Johannes. Braunschweig 1802, S. 85 ff., den Beweis zu führen, daß die joh. Logoslehre die Philo's sei. Es gehört dazu völlige Unkenntniß des Thatbestandes oder tendenziöse Leichtfertigkeit. Gegen Mangey, den berühmten Herausgeber der philonischen Schriften, hatte schon ein halbes Jahrhundert früher Karpzov diese Behauptung bestritten: De λόγῳ Phil. non Johanneo. Helmstadii 1749.

[40] Joh. 1, 1 f. Eine Widerlegung der sabellianischen Deutung dieser Stelle, welche noch bis in die neueste Zeit hinein spukt (vgl. *Niedner* de subsistentia τῷ θείῳ λόγῳ apud Phil. et Joan. tributa in der Zeitschr. für hist. Theol. Leipzig 1849, S. 370), ist hier nicht an der Stelle, sondern gehört in die Exegese oder neutestamentliche Theologie.

jenen alten Terminus auf. Gerade bei ihm tritt diese Bedeutung scharf hervor, weil er unverkennbar seine Auseinandersetzung an den Anfang der alttestamentlichen Offenbarung, an die mosaische Schöpfungsgeschichte anlehnt[41] und die Thätigkeit des Logos bei der Erschaffung der Welt zum Ausgangspunkt seiner weitern Mittheilungen macht.

Die Lösung des Jahrhunderte lang immer fester und verwickelter geschürzten Knotens vollzog also Johannes dadurch, daß er an die Stelle des vieldeutigen Räthsels klar und kühn das Geheimniß setzte: das Wort war neben Gott (für sich eine Hypostase) und es war göttlicher Natur, obgleich es von Anfang an neben Gott existirte. So erhebt sich die johanneische Lehre wahrhaft göttlich und mit der Ruhe des Bewußtseins höherer Herkunft über die wilden Strömungen des schwankenden und zweifelvollen menschlichen Denkens. Was ein mühesames und darum trotz großer Verirrung hoch anerkennenswerthes Ringen der philosophischen Spekulation nicht erreichte, und nicht erreichen konnte: die Erkenntniß der himmlischen Geheimnisse, das bot der Evangelist mit der ihm eigenen erhabenen Einfachheit allen Menschen, dem Denker nicht anders als dem Ungebildeten, in wenigen unscheinbar klingenden Worten als göttliche Offenbarung dar. Und als lebensvolle und historisch faßbare Illustration dieser wenigen Worte läßt Johannes sein Evangelium folgen auf der Grundlage der Erklärung, daß der Logos Fleisch geworden sei. Dadurch also war ihm selbst, dem gotterfüllten ersten christlichen Theosophen, jenes Geheimniß des innern Lebens der Gottheit kund geworden, daß er Augen- und Ohrenzeuge eines Wirkens und Redens zu sein die Gnade erhalten hatte, als dessen Summe und Grundgedanke der Inhalt des Prologs zu seinem Evangelium ihm nie wieder aus der Seele wich. Allein der einzige Schlüssel zu dieser Erkenntniß lag in dem Wissen um die Wesens-Einheit der beiden tiefsten und erhabensten Ideen, welche die Träger und

---

[41] Vgl. hierüber *Hoelemann* De evangelii Joannei introitu introitus Geneseos augustiore effigie. Lipsiae 1855. Der Verf. geht allerdings viel zu weit in der Aufzeigung der betreffenden Berührungspunkte; indessen lassen sich die wirklichen von den vermeintlichen leicht unterscheiden.

Grundpfeiler des Gebäudes der alttestamentlichen Offenbarung waren, der Weisheits- und der Messiasidee. Dieser Einheit waren sich die Juden nicht klar bewußt, und bis zum Verschwinden hatte das stets nur dunkle Bewußtsein von derselben bei ihnen in späterer Zeit sich abgeschwächt. Darum konnte nur die göttliche That der Erlösung jenes Bewußtsein wieder neu anfachen, um dadurch helles, nie geahntes Licht über beide Ideen zu verbreiten, während die Juden gleichzeitig sich abmühten, den glimmenden Docht völlig auszulöschen durch Trennung des Untrennbaren und durch eine Verzerrung des Getrennten, welche die Vereinigung nicht mehr möglich erscheinen ließ.

IV. Die Lehre vom heiligen Geiste.

1. Nur sporadisch wird im Alten Testamente von der zweiten göttlichen Person gesprochen und dunkel, und unter einer Benennung, welche von dem neutestamentlichen λόγος völlig verdrängt ward. Der Name Weisheit findet sich für den Logos oder Sohn Gottes im Neuen Testamente nicht mehr vor. Fast umgekehrt verhält es sich mit dem h. Geiste. Unzählige Male ist vom Geiste Gottes im Alten Testamente die Rede, aber in allgemeinem Sinne, und ohne daß dadurch das Vorhandensein der dritten göttlichen Hypostase gelehrt würde. Im Neuen Testamente dagegen nimmt das πνεῦμα τοῦ θεοῦ klar und bestimmt die Gestalt der Persönlichkeit an, indem es dem Vater und dem Sohne vollberechtigt an die Seite tritt. Während σοφία die rein abstrakte Bedeutung in den neutestamentlichen Schriften wieder erhält, consolidirt sich der Begriff des πνεῦμα in ihnen zum konkreten Ausdruck der dritten göttlichen Person. Freilich behält es die allgemeinere Bedeutung bei, und dies nicht allein im Neuen Testamente, sondern auch in der theologischen Sprache der spätern Zeit, wie ja auch unter der Weisheit im Alten Testamente nicht ausschließlich die substantielle zu verstehen ist. Aber wie dort mitunter Weisheit als Terminus für den Begriff gebraucht wird, welcher nach der neutestamentlichen Offenbarung sich als den Begriff der zweiten Person in der Gott-

heit zu erkennen gibt, so erhält im Neuen Testamente *πνεῦμα* an manchen Stellen mit völliger Klarheit die Bedeutung von Geist, als der dritten göttlichen Hypostase.

Man hat nun allerdings auch auf Stellen in den alttestamentlichen Büchern hingewiesen, an welchen *πνεῦμα* in dieser speziellern, prägnanten Bedeutung zu nehmen sein soll. Allein eine sichere Stelle der Art ist doch nicht zu finden. Wo von dem Ausgießen des göttlichen Geistes gesprochen wird, wie Ps. 104, 30, Joel 3, 1, ist dies zunächst allgemein und abstrakt zu verstehen. Die alttestamentlichen Schriftsteller haben da nur sagen wollen, wie schon der mitunter gebrauchte bildliche Ausdruck „ausgießen" zeigt, daß Gott den Inbegriff der in ihm ruhenden geistigen Kräfte Jemanden mittheile. Natürlich ist hierdurch nicht ausgeschlossen, daß eine göttliche Hypostase als Trägerin und Vermittlerin dieser Geistesthätigkeit existirt, aber es ist auch nicht damit behauptet. Der Apostel Petrus bleibt darum vollständig in seinem Rechte, wenn er am ersten christlichen Pfingstfeste, da die Gründung der Kirche erfolgte, den Juden erklärte, nun sei die Weissagung Joel's von der Sendung des göttlichen Geistes vor ihren Augen erfüllt worden. Freilich hatte Joel auf die Wirksamkeit dieses Geistes in der messianischen Zeit hingewiesen, wie sie durch jene Sendung am Pfingstfeste mächtig eröffnet ward; aber daß eine göttliche Hypostase Trägerin dieser Wirksamkeit sein werde, hatte er ebenso wenig angekündigt, als daß dieselbe von dem einpersönlichen Jehova ausgehe. Gerade unser Gegenstand läßt das Verhältniß der ältern Offenbarung zu der spätern überaus klar erkennen. Diese hat nicht etwa der ältern die Fehler zu verbessern, oder so viel es noch eben angeht, eine übelaussehende Fratze zu einer wohlgebildeten Physiognomie umzugestalten. Nur die rauhe, schmucklose Skizze liegt dem spätern Organe der Offenbarung vor, in allgemeinen Umrissen, welche den Glanz vollendeter Schönheit nicht einmal vorempfinden lassen, der sie dereinst beleben soll. Einer tritt nach dem andern auf, durch den der Finger Gottes die Leere immer lebensvoller gestaltet und eine Fülle von Geist und Ideen aus dem scheinbar unfruchtbaren Stoffe hervorzaubert. Kein Früherer verdirbt dem Spätern die Vorlage, sondern der Eine bereitet dem Andern den Weg und hört da mit

seiner Arbeit auf, wo der Folgende einsetzen muß, damit das Bild in tadelloser Vollendung erglänze. Erkennen wir ja doch auch eigentlich in diesem Bilde nur das Werk Eines Meisters, der zu den ausführenden Künstlern in viel engerer Beziehung steht, als sonst der Lehrer zu seinen Schülern, in welchen sein Geist fortlebend wirkt und unsterblich ist. So hat denn der Prophet Joel der Erklärung des Apostels Petrus auch nicht im Geringsten den Weg versperrt, vielmehr ihn geöffnet durch seine Prophetie über die Sendung des göttlichen Geistes. Diese, wie manche andere ähnliche Aeußerung des Alten Testamentes, bot Raum genug, um die spätere, ausgebildete Lehre vom h. Geiste in sich aufzunehmen; aber diese selbst mußte eben noch gebildet werden. Der Prophet gehörte zu jenen, welche die rohesten Umrisse zu entwerfen hatten, ohne genau die Individualität zu kennen, zu der sich ihr Werk gestalten sollte[1].

Eine Stelle ganz eigener Art hat Kuhn von dem hypostasirten h. Geist verstanden, ohne jedoch darum die Behauptung aufzugeben, daß das Alte Testament die göttliche Trias noch nicht ausdrücklich lehre[2]. Es wird nämlich 1. Kön. 22, 1 ff. erzählt: Ungefähr vierzig Propheten haben dem Könige von Israel einen guten Ausgang für eine Expedition gegen Syrien vorherverkündet; da wird auch auf den Wunsch des Königes von Juda Michäas befragt, und er theilt den Inhalt einer Vision mit, die er gehabt hat. Er hatte gesehen, wie sich die himmlischen Heerschaaren um den Thron Jehova's versammelten und wie Jehova mit ihnen berathschlagte, den König von Israel zu täuschen, daß er gegen Syrien zöge und dort zu Grunde ginge. Da war denn auch der Geist (הָרוּחַ) vor Jehova hingetreten mit dem Anerbieten, er wolle zum

---

[1] In einem ähnlichen, nur weitern Verhältnisse steht Apgesch. 28, 25 zu Js. 6, 9; Hebr. 3, 7 ff. zu Ps. 95, 7 ff.; Apgesch. 1, 16 zu 2. Sam. 22, 2. Was im A. T. von Jehova gesagt wird, ist an den betreffenden Stellen des N. T. auf den h. Geist bezogen.

[2] Kath. Dogmat. II, 29. Diese beiden sich widersprechenden Gedanken werden nebeneinander festgehalten auf Grund der Bemerkung: „Diese Stelle steht jedoch ganz isolirt.“ Dieses Isolirtsein thäte gar nichts zur Sache; aber es muß eben den Verdacht erwecken, daß auch sie nicht hierhin gehört.

Lügengeiste werden im Munde aller Propheten, um den König irre zu führen. Jehova billigt den Plan und sendet den Lügengeist in den Mund der Propheten. Will man nach diesem Zusammenhange nicht annehmen, daß der h. Geist selbst der Lügengeist ist, so kann auch הָרוּחַ nicht der h. Geist sein. Der Geist kann an dieser Stelle nur den Geist der Prophetie bezeichnen sollen, woraus sich denn auch die Beifügung des bestimmten Artikels erklärt, und der ganze Inhalt der Vision beschränkt sich auf die Erklärung, daß Gott beschloß, der falschen Prophezeiung sich zu bedienen, um den König von Israel der verdienten Strafe entgegenzuführen. „Der Geist" steht also hier auf der Stufe der Personifikation eines bloßen Gedankens und in gar keiner Beziehung zum göttlichen Wesen.

Am ersten könnte man sich auf eine Stelle des Propheten Isaias berufen, um zu zeigen, daß auch im Alten Testamente der Geist Gottes als Person, wenigstens als etwas wie „die Weisheit" in Gott Existirendes bekannt gewesen sei[3]. Bei ihm wird nämlich (48, 16) der Geist Jehova's neben Jehova erwähnt: וְעַתָּה אֲדֹנָי יְהוִה שְׁלָחַנִי וְרוּחוֹ. Wenn hier וְרוּחוֹ sicher zum Subjekte Jehova gehörte, so wäre das allerdings eine sehr beachtenswerthe Unterscheidung. Aber es kann ebenso gut Objekt sein, so daß der Prophet hätte sagen wollen, Jehova habe ihn (den Propheten) gesandt und seinen (Gottes) Geist, d. h. ihn mit dem Geiste Gottes. So fiele ihrer Bedeutung nach diese Stelle mit der eben besprochenen des Propheten Joel zusammen. Wenn letztere Erklärung nun schon an sich des bessern und auch sonst den biblischen Schriftstellern geläufigen Gedankens wegen vor der andern bei Weitem den Vorzug verdient, so wird sie völlig gesichert durch die Bemerkung, daß an keiner andern Stelle im Alten Testamente der Geist als selbstständiges Wesen neben Jehova erscheint, wie es die andere Erklärung unserer Stelle postulirt.

[3] So Brenner Kath. Dogmatik II, 139, der außer der besprochenen Stelle Joel's auch noch Js. 11, 2 als Beweisstelle für das Persönlichsein des Geistes anführt. Es ist dies die Weissagung, daß der Geist Jehova's auf dem Sprossen Jesse's ruhen werde. Hier steht natürlich der Geist Gottes nur für die Gottheit überhaupt.

2. Das Alte Testament lehrt also nicht ausdrücklich die Persönlichkeit des h. Geistes[4]. Auf der andern Seite ist es aber auch Unrecht, behaupten zu wollen, auf biblischem Standpunkte seien ursprünglich πνεῦμα und λόγος identische Begriffe gewesen, in dem gemeinsamen Namen σοφία zusammentreffend[5]. An dieser Behauptung ist nur das richtig, daß in der h. Schrift bald der Logos,

---

[4] Richtig sagt darum auch schon der h. Epiphanius (haer. 74, 10), Moyses habe vorzüglich den Einen Gott gelehrt, die Propheten die Zweiheit (er meint Jehova und dessen Sohn, den Messias), die Dreiheit aber die Evangelisten. In gleichem Sinne behauptet Gregor von Nazianz (orat. 31, n. 26), das A. T. lehre den Vater deutlich, den Sohn dunkler, und erst im N. T. werde die Gottheit des h. Geistes insinuirt.

[5] So unter Andern v. Cölln Bibl. Theol. §. 90. 114, Hase Evang. Dogmat. 3. Aufl. S. 343. F. C. Baur Vorles. über die christl. Dogmengesch. 1. Bd. 1. Abth. Leipzg. 1865, S. 505. Gegen den ersten polemisirt Kuhn Kath. Dogmat. II, 25, indem er Unterschiede zwischen jenen Begriffen festgehalten wissen will. Dabei aber gibt er zu, daß diese Begriffe in wesentlicher Einheit im A. T. zur Anwendung kämen, und auf Grund der Unterscheidung einerseits und der Verbindung andererseits meint er dann die Behauptung aufstellen zu sollen, die Eine göttliche Kraft erscheine als Wort, Weisheit und Geist in dreifacher Wirksamkeit (S. 27). Während aber der aus sich heraustretende Gott nach Kuhn (S. 28) Wort, Weisheit, Geist Gottes heißt, hat das A. T. es doch nur zur bestimmten Hypostasirung der Weisheit, zur bloß formellen (vorgestellten, also wohl erst anfangenden) des Wortes, und zu gar keiner bei dem Geiste gebracht. Kuhn nimmt also einen bloß formalen und keinen substantiellen Unterschied zwischen Wort, Weisheit und Geist an, und einen wesentlichen, wenn auch immer noch formalen Unterschied zwischen Wort und Weisheit. Die Unrichtigkeit dieser Annahmen leuchtet zumal bezüglich der wesentlichen Unterscheidung zwischen Wort und Weisheit ein. Wir haben früher erkannt, daß es nur Eine Stelle im A. T. gebe, an welcher nachweislich vom λόγος nach Art einer Hypostase gesprochen werde, und daß sich der Inhalt dieses Begriffes mit dem der Weisheit völlig deckt. Das Irrthümliche bei der Kuhn'schen Auffassung läßt sich nach unserm Ermessen darauf zurückführen, daß sie zwischen den Stellen, an welchen von bloßen Eigenschaften Gottes oder Begriffen die Rede ist, und solchen, welche über das immanente Leben der Gottheit Aufschluß geben sollen, nicht unterscheidet. Zwischen Weisheit und Weisheit besteht im A. T. ein viel wesentlicherer Unterschied, als zwischen Weisheit und Wort, wenn beides die zweite Hypostase in der Gottheit bezeichnet. Daß die σοφία das πνεῦμα und den λόγος nach alttestamentlicher Lehre in sich begreife, ist eine völlig ungegründete Behauptung Lücke's Comment. zu Joh. 6. Aufl. I, 260. 264.

bald der h. Geist als Träger oder Vermittler der Einsicht, Weisheit, Erkenntniß auftritt. Dies ist aber noch in der Zeit der Fall, in welcher, so bestimmt wie möglich, der Logos und der h. Geist als zweite und dritte Person in der Gottheit bezeichnet werden. Die theosophische Bedeutung dieses Gedankens haben wir hier nicht zu erörtern, aber wir sehen doch, daß eine Identität zwischen λόγος und πνεῦμα durch deren gemeinsames Verhältniß zur göttlichen Weisheit nicht begründet wird. Reden also die alttestamentlichen Schriften von dem „Geiste Gottes", so haben wir nicht sofort an den Logos zu denken, wenn auch die Targumisten dafür ihr מֵימְרָא דַיְיָ setzen; aus welchen Gründen und in welchem Sinne sie das thun, haben wir früher besprochen. Und wenn das Alte Testament die „Weisheit" erwähnt, so mögen dieselben Aeußerungen mit Fug und Recht auf den h. Geist übertragen werden können; aber nicht, weil sich die spätere Begriffsbestimmung von dem h. Geiste aus der frühern Weisheitslehre entwickelte, sondern wegen der im Wesen der Trinitätslehre begründeten innigsten Verbindung, welche zwischen der zweiten und dritten göttlichen Person besteht. Am klarsten spricht dies der Heiland selbst aus mit den Worten: Von dem Meinigen wird er empfangen, und es euch verkünden[6]. Dabei, und auch gerade deßwegen, bleibt der Unterschied zwischen der Weisheit und dem Geiste Gottes bestehen, in Folge dessen nicht alle Aeußerungen des Alten Testamentes über die Weisheit auch vom Geiste gelten sollten[7]. Wenn Moyses berichtet: „der Geist Gottes schwebte über

---

[6] Joh. 16, 14.

[7] Daß die entgegenstehende Identificirung mitunter irrthümlich vorgenommen wurde, wird Niemand auffallend finden. Dieselbe liegt z. B. auf jeden Fall der jüdischen Auffassung von der Weiblichkeit des h. Geistes zu Grunde. Schon *Hieron.* in Is. 40, 11 hat auf das gen. femin. des Wortes רוּחַ aufmerksam gemacht. Allerdings mußte gerade dieser Umstand die Identificirung von רוּחַ und חָכְמָה nahe legen und die Anschauung begründen, daß die Gottheit das männliche Element (als Vater) und das weibliche (als das fruchtbare, Leben und Liebe bietende) in sich umschließe, woneben denn ein Drittes unmöglich war. Wir finden darum auch auf judaisirendem Standpunkt in der christlichen Zeit den h. Geist als Mutter Christi bezeichnet.

den Wassern," so ist das nicht von dem gesagt, von welchem Salomo, der Siracide und Pseudo-Salomo erklären, daß durch ihn Alles geworden sei. Während dieser auf die mannigfachste Weise als thätig bei der Schöpfung geschildert wird, erscheint jener im Zustande der Ruhe. Mag man nun unter dem über dem Gewässer schwebenden Geiste Gottes verstehen was man will, von der „Weisheit" ist er auf jeden Fall zu unterscheiden.

So kehren wir denn wieder zu unserer Behauptung zurück, daß die Persönlichkeit des h. Geistes im Alten Testamente zwar noch nicht gelehrt wird, daß aber der Begriff vom Geiste Gottes in mannigfacher Verbindung, und unterschieden von dem des Wortes und dem der Weisheit, in den ältesten Urkunden der alttestamentlichen Offenbarung vorkömmt. Aber was dachte man sich denn unter dem göttlichen Geiste? Jedenfalls machte man einen formalen Unterschied zwischen Gott und seinem Geiste, weil sonst die Anwendung dieses besondern Ausdruckes überflüssig gewesen wäre und darum nicht erklärt werden könnte. Und in der That lassen sich auch die Unterschiede zwischen יהוה, אלהים und רוח יהוה ziemlich klar erkennen. Während bekanntlich Gott den Namen Jehova als Gott des auserwählten Volkes der Offenbarung führt, heißt er אלהים als das unendliche, überweltliche Sein. Als Träger des Lebens, der Kraft, des Wissens wird der Geist Gottes genannt, der denn auch nach biblischer Lehre Leben ausströmt und, wie auf dem Gebiete der Natur, so auch auf dem des Geistes alle Kraft verleiht, als die unerschöpfliche Quelle des Lichtes und der Stärke. Schon die Benennung war an sich sehr geeignet, sowohl das Mittheilbare zu bezeichnen, als auch eine künftige Vorstellung von der Hypostase des göttlichen Geistes vorzubereiten. Das Hauchen und Wehen, durch das hebräische Wort ebenso schön wie durch das entsprechende griechische *πνεῦμα* angedeutet, ist das passendste Bild für eine geistige Bewegung, weil es von dem Stofflichen nur so viel enthält, als eben ausreicht, um eine Vorstellung möglich zu machen. Wie der Hauch

---

Vgl. *Evang. ad Hebr.* bei Origen. hom. 15 in Jerem. und in Joan. II, 58, bei *Hieron.* L. c. und Comment. in Mich. VII, 6.

sich selbst mittheilt im Wehen, wirksam und doch unsichtbar, so erfüllt der Geist Gottes Alles mit Leben und Wärme, indem er Alles durchdringt mit seinem Wesen, ohne in Person und äußerlich wahrnehmbar zu erscheinen. Insofern aber war schon in jenem Namen der Grund zur einstigen Hypostasirung des bezeichneten Begriffes gelegt, als das Genitiv-Verhältniß רוח יהוה den Geist als etwas zu Gott Gehöriges bezeichnete, und wiederum der Geist an sich schon als ein selbstständiges Wesen gelten konnte. Aber weil die Hypostasirung im Alten Testamente noch nicht vollzogen war, tritt auch der Name רוח, vom göttlichen Geiste gebraucht, nicht selbstständig zum Vorschein, wie die *σοφία*, sondern stets in Verbindung mit יהוה oder אלהים. Man könnte hiergegen höchstens an zwei Stellen erinnern, an Num. 27, 18 und Os. 9, 7. An ersterer befiehlt Jehova dem Moyses, den Josua, in welchem Geist sei (אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ), durch Handauflegung zu seinem Nachfolger einzuweihen. Aber wenn hier רוח den Geist Gottes bezeichnen sollte, so müßte es mit dem Artikel versehen sein, und der Zusammenhang forderte hier auf jeden Fall die Bezeichnung des Geistes als „Jehovageist": in welchem mein Geist ist. Es muß also dort רוח die viel allgemeinere Bedeutung haben von geistiger Kraft und Einsicht, welche denn auch Josua zumal in der Ausführung von kriegerischen Expeditionen in nicht gewöhnlichem Maße an Tag legte. An der andern Stelle wird ein Prophet „Mann des Geistes" genannt. Aber auch da ist so wenig der h. Geist gemeint, wie an der besprochenen Stelle 1. Kön. 22. Ganz in derselben Weise wie dort dient hier רוּחַ zur Bezeichnung des Geistes der Prophetie; denn gleichmäßig wird an beiden Stellen von der Verkehrung des wahren prophetischen Geistes in den Geist lügenhafter Weissagung gehandelt. Wir können also bei unserer Behauptung stehen bleiben, daß im Alten Testamente das absolute רוּחַ nicht als Kunstausdruck für den göttlichen Geist in Gebrauch war, sondern, um diesen zu bezeichnen, stets einen Zusatz erhielt.

Nun wird näher der Geist Gottes im Alten Testamente auch רוּחַ קֹדֶשׁ יְהוָֹה, der h. Geist Jehova's, genannt, aber analog der eben gemachten Bemerkung nie für sich רוּחַ קֹדֶשׁ, h. Geist.

Es ist dies um so bemerkenswerther, als קֹדֶשׁ doch eigentlich als Substantiv Heiligkeit bedeutet, und man darum von dem „Geiste der Heiligkeit" ebenso füglich hätte reden können, wie von dem Geiste der Einsicht, der Kraft u. s. w. Insofern dann „Geist der Heiligkeit" der prägnanteste und alles Andere zusammenschließende Ausdruck für den göttlichen Geist gewesen wäre, hätte man am Anfange der Hypostasirung des Geistes gestanden unter der Benennung: der h. Geist. Aber, wie gesagt, so weit gehen auch nicht die jüngsten der kanonischen Schriften des Alten Testamentes.

3. Sehen wir nun zu, wie sich die Lehre im spätern Judenthum gestaltete. Von einem Einflusse des Hellenismus kann bei diesem Punkte gar nicht die Rede sein, weil eine Analogie zwischen jüdischer und griechischer Doktrin hier gar nicht vorhanden war. Was die griechischen Philosophen von dem νοῦς sagten, brachte man in Verbindung mit der alttestamentlichen Lehre über die חָכְמָה oder σοφία, zu der es denn auch wirklich in etwa paßte. Am ehesten hätte ein Vergleich mit der stoischen Weltseele nahe gelegen, die Alles durchdringt und mit Leben erfüllt. Aber für den abstrakt denkenden Griechen war der Ausdruck πνεῦμα noch nicht vergeistigt genug, um zur Bezeichnung des reinen Geistes dienen zu können. Wohl nennen die Stoiker die menschliche Seele πνεῦμα ἔνθερμον, aber nur weil sie sich dieselbe als einen ätherischen Stoff, als warmen Hauch, vorstellen. Zur Bezeichnung der reinen Geistigkeit Gottes glaubten sie keines Bildes, sondern nur abstrakter Ausdrücke sich bedienen zu dürfen, und ein Bild, an Materielles, wenn auch noch so Aetherisches erinnernd, bleibt πνεῦμα immerhin. Darum nun, weil in der griechischen Philosophie keine Anknüpfungspunkte vorlagen, ist auch Philo für die Lehrentwicklung über den göttlichen Geist von keiner Bedeutung, während diese Lehre, wie wir bald sehen werden, zu seiner Zeit in Palästina sich verhältnißmäßig reich und überaus rasch entfaltet hatte. Eine selbstständige Fortbildung des altfestamentlichen Lehrstoffes ohne Anregung oder Einfluß Seitens der hellenischen Spekulation ist ihm, wie überhaupt, so auch bei diesem Stücke fremd geblieben [8].

[8] Wäre die Lehre über den h. Geist nur entfernt Gegenstand seiner Spe-

4. Wir sind also lediglich auf die Betrachtung der palästinensischen Lehrentwicklung angewiesen. Und da begegnen uns denn, als die ersten Zeugen der spätern Auffassung die ältesten Targumisten. Wir haben früher hervorgehoben, daß im Alten Testamente nie von dem h. Geiste die Rede sei, sondern stets von dem Geiste, oder h. Geiste Jehova's. In dem Psalmbuche Salomo's findet sich nun zuerst, so viel wir wissen, der Name: h. Geist[9], ebenso bei Onkelos; allerdings an beiden Stellen nicht in einer Verbindung, daß er für die Auffassung des h. Geistes als einer Hypostase Zeugniß ablegte[10]. Aber schon die Existenz jenes Namens zeigt, daß man sich zu jener Zeit bereits gewöhnt hatte, den Geist, und zwar nicht abstrakt und allgemein, sondern den heiligen, den göttlichen Geist als etwas Selbstständiges anzusehen. In früherer Zeit hätte man dafür gesagt entweder: der Geist (sc. der Prophetie) oder: der h. Geist Jehova's. Einen noch stärkern Beleg für die Auffassung des Geistes als eines selbstständigen Wesens bildet die merkwürdige Ausdrucksweise: רוּחַ מִן קֳדָם יְיָ. Allerdings entspricht nun das מִן קֳדָם dem hebräischen מִפְּנֵי und hat darum oft die einfache Bedeutung „von". Aber das ist gerade das seltsame bei jener Ausdrucksweise, daß diese Präposition gebraucht wird, auch wenn der Begriff der Richtung völlig fehlt. So heißt der bei der Schöpfung über den Wassern schwebende Geist bei Onkelos: der Geist von Jehova. Selbst die Abstrakta „Geist der Prophetie" oder „Geist der Stärke" werden in dieser Weise mit Jehova ver-

---

kulation gewesen, so würde er bei seiner Neigung zur Mystik es doch gewiß nicht unterlassen haben, an die bekannte Stelle in der Schöpfungsgeschichte seine Gedanken anzulehnen. Das *πνεῦμα* an jener Stelle ist ihm aber nach de gigant. §. 5 geradezu die athmosphärische Luft.

[9] 17, 42: *ὁ θεὸς κατειργάσατο αὐτὸν* (den Messias) *δυνατὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ σοφὸν ἐν βουλῇ συνέσεως μετ' ἰσχύος καὶ δικαιοσύνης.*

[10] Gen. 45, 27 heißt es, der h. Geist (רוּחַ קוּדְשָׁא) habe auf Jakob geruht. Diese Aeußerung entstellt den Grundtext bis zur Unkenntlichkeit; in diesem ist nicht von dem Geiste Gottes, sondern von dem Jakob's die Rede. Aehnlich bittet Esdras in 4. Esdr. 14, 22 um den „h. Geist" zur Erleuchtung; auch hier ist an eine Hypostasirung nicht zu denken.

bunden[11]. Demgemäß müssen die Targumisten sich das Verhältniß des Geistes zu Jehova so gedacht haben, wie sie sich das zwischen dem Worte und Jehova vorstellten. Kömmt doch auch gerade jene seltsame Ausdrucksweise mit מִן קֳדָם bei מֵימְרָא so gut vor, wie bei רוּחַ. Beide haben sie, also wohl in gleicher Weise zu selbstständigen Wesen gemacht, jedoch ohne diese auf die Stufe des persönlichen Seins zu erheben. Wenn wir früher erkannten, daß die מֵימְרָא auch in den Targumen schwankt zwischen Personifikation und Hypostase, so muß gewiß vom Geiste dasselbe behauptet werden, weil dessen Hypostasirung im Alten Testamente weniger begründet war, als die des „Wortes" und auch die Targumisten selbst sich weniger mit dem Gedanken an ihn beschäftigten. Man könnte höchstens darüber im Zweifel sein, ob in den Targumen nicht מֵימְרָא und רוּחַ nur als verschiedene Benennungen desselben Wesens vorkämen. Dies Bedenken wird jedoch leicht beseitigt durch die Bemerkung, daß auch im Alten Testamente, wie wir gefunden haben, jene beiden Begriffe durchaus von einander getrennt erscheinen, und daß diese alttestamentliche Trennung in den chaldäischen Paraphrasen nur noch mehr hervortritt. Während מֵימְרָא unzählige Male als Umschreibung gebraucht wird, findet sich רוּחַ nie so angewandt. Es muß also festgehalten werden, daß die ältesten Targumisten von dem Verhältnisse des heil. Geistes zu Gott ähnlich dachten wie von dem des Wortes zu Gott, und hiermit war denn in der jüdischen Lehrentwicklung ein wesentlicher Fortschritt gemacht. Jenes Verhältniß genauer zu erkennen,

---

[11] רוּחַ נְבוּאָה מִן קֳדָם יְיָ Richt. 3, 10. 1. Sam. 10, 6. 16, 13. 19, 20. 23, ebenso 1. Sam. 16, 14 רוּחַ גְבוּרָא Gleichfalls heißt es an der letzten Stelle, der böse Geist von Jehova habe den Saul gequält, und im hebr. Texte entsprechend רוּחַ־רָעָה מֵאֵת יְהוָה; aber der Geist Gottes, der von Saul wich, wird im Gegensatz hierzu im Texte einfach als Geist Gottes bezeichnet, nicht mit jener Umschreibung, wie es bei dem Paraphrasten geschieht. Es ist diese Stelle darum für unsere Frage sehr lehrreich, weil sie klar zeigt, daß die Präposition von eine substantielle Trennung ausdrückt, und der Text eine solche, wo vom göttlichen Geiste die Rede ist, nicht macht, wohl aber der Paraphrast.

war ihnen jedoch ebenso wenig gegeben, als sie über die zwischen dem Worte und dem Geiste Gottes bestehende Beziehung eine Ahnung gehabt haben.

5. Die Annahme, daß um die Zeit Christi bei den Juden die Lehre vom h. Geiste in diesem Stadium sich befand, wird durch das um die Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts entstandene Buch der Jubiläen bestätigt. Auch dort heißt es ohne allen Zusatz, „der h. Geist" sei in den Mund der Rebekka herabgekommen[12].

Die Umwandlung des abstrakten „Geist Jehova's" in den selbstständigen „h. Geist", der indeß noch nicht persönlich gedacht wurde, war also in der Zeit Christi bereits vollzogen; aber noch nicht lange[13]. Wir haben ziemlich bestimmte Indicien, daß man um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts auch nicht annähernd an eine Hypostasirung des göttlichen Geistes gedacht habe. In dem Buche Henoch nämlich werden viele abstrakte Begriffe personificirt. Das klarste Beispiel dieser Art liefert Kap. 42. Dort findet sich eine Personifikation der Weisheit und der Ungerechtigkeit. Jene erhält keine Wohnstätte auf der Erde und zieht sich darum in den Himmel zurück; diese wohnt unter den Menschen „wie der Regen in der Wüste und der Thau auf durstigem Lande". Ebenso kömmt nun das Wort „Geist" übermäßig oft zur Anwendung; es scheint bei den Verfassern jenes Werkes eine ähnliche Umschreibung gewesen zu sein, wie bei den Targumisten das „Wort". So heißt es z. B. 71, 11, Henoch schreie mit dem „Geiste der Kraft", eine Um-

---

[12] c. 25 (II, 28).

[13] Corrodi Krit. Gesch. d. Chiliasm. I, 216 f. geht zu weit, wenn er behauptet, die Juden hätten schon damals die Persönlichkeit des h. Geistes behauptet. Wenn nach Origenes ein jüdischer Lehrer das sog. Trisagion auf die Trinität deutet, so steht diese Deutung schon unter christlichem Einfluß. Sonderbarer noch ist Corrodi's Beweisführung, welche sich auf die bekannte Tauben-Erscheinung bei der Taufe Jesu stützt. Sie beruht auf der Voraussetzung einer visionären Illusion, welche lediglich bekannte jüdische Vorstellungen zum Gegenstande gehabt habe, und auf der Annahme, durch ein Thier, ein Individuum, könne nur ein persönliches Wesen symbolisirt werden. Wie unrichtig beide Voraussetzungen sind, bedarf keines Beweises.

schreibung, die doch nur auf der Personifikation der „Kraft" beruhen kann. Auch sonst wird bei den verschiedenartigsten Dingen der Geist derselben geradezu für sie selbst gesetzt[14]. Bei einem so verschwenderischen Gebrauche des Wortes „Geist" müßten gewiß in dem genannten Buche Aeußerungen vorkommen, welche für die Lehrentwicklung vom h. Geiste in jener Zeit Zeugniß ablegten, wenn eine solche wirklich vorhanden gewesen wäre. Wie von dem Worte und der Weisheit Gottes, so wird nun auch allerdings von seinem Geiste in dem Werke gesprochen. Aber wenn die Aeußerungen über Wort und Weisheit zweideutig sind, so erscheint der Geist sicher nicht im geringsten hypostasirt. Am lehrreichsten in dieser Hinsicht ist ein Vergleich zwischen der Vorstellung unseres Buches über den Geist Gottes, der bei der Schöpfung über den Wassern schwebte, und der des Targumisten Onkelos. Bei diesem war es der „Geist von Jehova". In dem Buche Henoch heißt es (41, 4), die Wolke Gottes habe über der Erde geschwebt vor der Ewigkeit. Dillmann[15] weiß nicht recht, was er mit dieser Stelle anfangen soll. Unter der „Wolke Gottes" glaubt er etwa die Schechina verstehen zu sollen, das „vor der Ewigkeit" findet er aber hierbei befremdlich. An die bekannte „Schechina" kann aus dem Grunde hier nicht gedacht werden, weil es sich um eine Zeit handelt, welche aller Offenbarung vorangeht, und weil nicht an einer bestimmten Stelle, sondern „über der Erde" die „Wolke Gottes" sich befindet. Es muß darum hier der über den Wassern schwebende Geist Gottes gemeint sein, welcher dann allerdings nach Art der Schechina unter dem Bilde der Wolke eingeführt wird. Daß die Wolke „vor Ewigkeit" über der Erde schwebte, soll nun entweder besagen „vor dem Anfange des geordneten irdischen Daseins", oder buchstäblich von Ewigkeit her. Im

---

[14] Auch in andern jüdischen Schriften findet sich dieser Gebrauch. Um ein naheliegendes Beispiel zu nehmen, so heißt es 4. Esdr. 6, 41 creasti spiritum firmamenti für das einfache: firmamentum. Eine solche Personifikation sollte zweifelsohne dazu dienen, die Darstellung anschaulicher zu machen, und die Dinge gleichsam als Individuen belebt erscheinen zu lassen. Sehr bald mußte dadurch die Vorstellung aufkommen, als wohne wirklich in Allem ein Geist. Doch hierüber bei der Engellehre. Vgl. noch Jubil. Kap. 2 (II, 234).

[15] Das B. Henoch. Leipzig 1853, z. d. St.

erstern Falle stimmte die Aeußerung mit dem mosaischen Berichte genau überein; im andern hätte der Verfasser sich eine Uebereilung zu Schulden kommen lassen, welche an die griechische Annahme eines ewigen Chaos erinnert. Genug, jene Stelle läßt uns kaum darüber im Ungewissen, daß der Verfasser unter dem Geiste Gottes in dem mosaischen Schöpfungsberichte sich die erscheinende Gottheit dachte, und sie darum mit dem Ausdruck „Wolke Gottes" bezeichnete, weil für die Erscheinung des Unendlichen, Unfaßbaren ohne bestimmte Willensäußerung oder Offenbarung das Unbestimmte und Geheimnißvolle der Wolke sich als die angemessenste Vorstellung darbietet[16]. Ungeachtet sehr bestimmter Veranlassungen haben also die Verfasser der nun unter dem Namen Buch Henoch vereinigten Arbeiten keine Bekanntschaft mit einer h. Geist-Lehre an den Tag gelegt. Wir dürfen darum die Behauptung wagen, daß um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts eine solche noch nicht existirte. Sie scheint gleichzeitig mit der palästinensischen Logos- (Memra-)Lehre entstanden zu sein; denn auch von dieser fanden wir ja in jenem Werke wenigstens keine sichern Spuren vor.

6. Erst in den Targumen treten uns beide Lehren entgegen, die eine reich entwickelt, die andere noch im Entstehen. Nach den gegebenen Erörterungen begreift sich nun sehr leicht, warum die Logoslehre auf einmal so sehr ausgebildet dasteht, während wir vom h. Geiste nur selten und andeutungsweise Einiges erfahren. Es ist dieser Unterschied dem Einflusse des Hellenismus zuzuschreiben, unter dessen belebender Kraft auch in Palästina die Logoslehre wie eine Treibhauspflanze mit wirklich krankhafter Ueppigkeit gedieh,

---

[16] Ein ähnliches, aber doch wesentlich abweichendes Bild findet sich an der besprochenen Stelle bei Sir. 24, 3. Die Weisheit, aus dem Munde Gottes hervorströmend, läßt sich über der Erde nieder einem Nebel gleich. Die Abweichung von unserer Stelle besteht darin, daß das durch den Nebel versinnbildete Wesen von Gott geschieden und ausdrücklich als die σοφία bezeichnet wird. Unser Verf. hat auf keinen Fall an die „Weisheit" oder an das „Wort" gedacht; denn diese Benennungen sind ihm sonst sehr geläufig, an jener Stelle aber hat er sie vermieden. Viel eher liegt der Darstellung des Siraciden Gen. 1, 2 zu Grunde, welche Stelle Hen. andererseits nur auf seine Weise paraphrasirt.

während die Lehre über den h. Geist, in der alexandrinischen Theosophie gar nicht vertreten, im Mutterlande des Judenthums originell ausgebildet werden mußte. Indeß gab die eigenthümliche Auffassung von „Weisheit" und „Wort" die Analogie für den Geist Gottes sehr bald an die Hand; auf diese Weise wurde denn eine lange und allmälige Lehrentwicklung über den h. Geist erspart, weil sich die spätere Pneumatologie mittelbar auf die Spekulation über den Logos gründete, mit welcher sich viele Jahrhunderte, verschiedene Völker und Religionen abgemüht hatten. Daher die eigenthümliche Erscheinung, daß die Lehre vom h. Geiste scheinbar unvermittelt, plötzlich und wie hervorgezaubert uns im spätern Judenthum entgegentritt. Sieht man der Sache auf den Grund, so verhält es sich freilich anders [17].

7. Was die Juden zur Zeit Christi ahnten, das sollte durch ihn klar ausgesprochen werden und frei von aller Zweideutigkeit. Und dabei schloß die letzte Offenbarung in diesem Lehrstücke sich äußerlich noch enger an die vorliegende Doktrin an, als dies bei der Logoslehre der Fall war. Mit der Incarnation des Logos trat dieser Name zurück, um dem des Sohnes Gottes Platz zu machen; nicht als ob das Alte Testament diese spätere Benennung nicht schon kännte, und als ob das Neue den Namen Logos hätte beseitigen wollen. Aber vorherrschend sprach man doch in der vorchristlichen

---

[17] Der Umstand, daß diese Lehre viel weniger in Betracht gezogen wurde, als die Lehre vom Logos, und daß sie im Judenthum gleichsam als ein analoger Anhang zu dieser erschien, hatte natürlich zur Folge, daß sie auch weniger bekannt war. Wenn Johannes der Täufer sich des Ausdruckes πνεῦμα ἅγιον bedient (Matth. 3, 11. Mark. 1, 8. Luk. 3, 16. Joh. 1, 33), so läßt das doch schließen, daß er die im Judenthum vorhandene Lehrentwicklung über den h. Geist im Großen und Ganzen approbirt habe; aber dennoch wissen seine Jünger Apgesch. 19, 2 nicht, „ob es einen h. Geist gibt". Die Lehre trat also wohl mehr in den Hintergrund, und wurde zumal von dem gewöhnlichen Volke wenig gewürdigt. Daß sie im Schooße des spätern Judenthums verknöcherte und abstarb, ist bekannt. Selbst in der dem Christenthum sehr nahestehenden Ascens. Isai. wird (3, 15. 4, 21. 9, 36. 40. 11, 4. 33) stets von dem Engel des h. Geistes; 6, 8 von dessen Stimme gesprochen, statt von dessen Person, wohl kaum aus einem andern Grunde, als weil man ihm so erst rechte Persönlichkeit und Concretheit zu verleihen glaubte.

Zeit von dem Logos oder der Weisheit, und eignete sich die christliche Lehre im Anschlusse an die des Heilandes selbst vorzugsweise den Namen „Sohn Gottes" an. Diese formelle Aenderung, von welcher mehr oder weniger freilich auch der Inhalt der Lehre oder vielmehr deren subjektive Auffassung abhängig war, fiel keineswegs zufällig mit der Incarnation zusammen, sondern ergab sich mit dieser von selbst. Logos oder Weisheit ist und bleibt doch immer ein abstrakter Begriff, selbst wenn ein persönliches Sein sich unter demselben birgt. Den sichtbar als Mensch erschienenen, und so faßbar gewordenen Logos mußte man lieber concret Sohn Gottes nennen, während für den noch unsichtbaren und im Schooße der Gottheit verborgenen der abstrakte Name besser gepaßt hatte. Wie gesagt, mit dem Namen änderte sich auch in etwa die Auffassung. Die Vorstellungen, welche sich mit dem Begriffe Sohn verbanden, wurden nun stärker betont und weiter entwickelt, als dies zuvor geschehen war, während die durch den Namen Weisheit in den Vordergrund gestellte Idee von der Schöpfung und Leitung der Welt zu Einer unter vielen herabsank. Daß hiervon ein wesentlicher Fortschritt, ja die Vollendung und der Abschluß der ganzen Lehrentwicklung über den Logos bedingt war, braucht nicht bemerkt zu werden. Insofern also hat die Incarnation selbst als Thatsache, abgesehen von der mit derselben verbundenen mündlichen Offenbarung, den Schlußstein in die Logoslehre einsetzen helfen.

Ganz anders verhält es sich natürlich mit dem h. Geiste. Eine derartige, an einen bestimmten Moment gebundene Aenderung, wie wir sie bei der Logoslehre finden, konnte bei der Lehre über den h. Geist ihrer Natur nach nicht eintreten. Und darum schloß sich die christliche Lehre enger an die im Judenthume vorliegende Entwicklung in diesem Stücke an, als es bei der Logoslehre geschah. Der Name h. Geist ward adoptirt; nur bestimmter dessen Hypostasirung vollzogen: Vater, Sohn und h. Geist erscheinen neben einander. Wie bei dem ersten Entstehen, so ward auch bei der Vollendung diese Lehre von der Logoslehre beeinflußt. Die frühere Spekulation vermochte nur den h. Geist dem Worte ebenbürtig an die Seite zu setzen. Ueber ein zwischen beiden bestehendes Verhältniß ahnte man nichts. Auch ohne positive Lehre über diesen Punkt würde die In-

carnation nebst dem, was sich an sie anschloß, als bloße Thatsache helles Licht über dieses Dunkel verbreitet haben. Der Sohn zieht sich nach kurzer persönlicher Wirksamkeit wieder von der Erde zurück, und zur Fortsetzung seines Werkes sendet er an seiner Statt den h. Geist, dessen Erscheinen durch das Brausen des Windes sich ankündigt. Der Name רוּחַ, πνεῦμα erhielt durch diese Zeichen gleichsam seine monumentale Bestätigung für ewige Zeiten, sowie der Engel bei der Ankündigung der Incarnation bedeutungsvoll gesagt hatte, die Frucht der Verbindung des h. Geistes mit der Jungfrau (der incarnirte Logos) werde „Sohn Gottes" genannt werden. Aber zugleich zeigte es sich nun auch, welchen Sinn die Worte des Heilandes besaßen, der Geist werde von dem Seinigen nehmen und es den Jüngern mittheilen: durch seine Wirksamkeit kam die Saat des Sohnes zur Reife; die erste Predigt des Petrus am Pfingstfeste war die vom h. Geiste eingegebene Verkündigung der Lehre Christi. Weiter geht freilich die Aufklärung nicht, welche uns die Offenbarungsthatsachen über das Verhältniß des h. Geistes zum Sohne geben; aber weiter konnte sie auch nicht gehen. Denn sie sind eben die transcendenten Aeußerungen jenes Verhältnisses; aus ihnen auf die immanente Seite dieses Verhältnisses zu schließen, war die Sache der theologischen Spekulation. Wir aber sind hiermit auf der Grenze unseres Gebietes angelangt, indem wir gezeigt haben, wie im Judenthum die christliche Lehre vom h. Geiste vorbereitet wurde, und wie sich die Vorbereitung zur Erfüllung verhielt. Die eingehende Darstellung der Erfüllung selbst ist Aufgabe der neutestamentlichen Theologie.

V. Die Angelologie und Dämonologie.

1. Es ist eine der Geschichte geradezu widersprechende Behauptung, daß die Juden in der vorexilischen Zeit von Engeln und Dämonen nichts gewußt, und daß sie ihre Engel- und Dämonenlehre von den Chaldäern und Persern erhalten hätten. Schon die älteste Offenbarungsurkunde, die Genesis enthält zahlreiche Stellen,

an welchen Engel erwähnt werden, und zwar nicht zweideutig, so daß man etwa auch an personificirte göttliche Kräfte denken könnte. Ein Engel tröstet die verstoßene Hagar und steht ihr bei (Gen. 16, 7); durch Engel wird Sodoma vernichtet und Lot gerettet (Gen. 18 f.)[1]. Jakob sieht im Traume auf der Himmelsleiter Engel auf und nieder steigen (Gen. 28, 12) u. s. w. Und wie in der Genesis nicht vereinzelt oder zweideutig überirdische, endliche Geister erwähnt werden, so sind auch die meisten spätern Bücher des Alten Testamentes voll von derartigen Stellen. Der Glaube an jene Geister ist also ein wesentlicher Bestandtheil der alttestamentlichen Lehre und konnte ohne Entstellung dieser nicht aufgegeben werden. Allerdings weist die Geschichte der Engellehre Veränderungen auf; aber man kann nicht einmal sagen, daß die Vorstellung von Engeln und ihrem Eingreifen in die Geschicke der Menschen später eine beliebtere und häufigere geworden sei, etwa als hätte man den einfachen Glauben der Alten an die Existenz überirdischer Geister in ein phantastisches Gewand gehüllt, um dann schließlich das ursprüngliche und richtige Dogma in Fabel und Mährchen zu verwandeln. Denn öfter und in verschiedenartigerer Weise konnte schon die Genesis kaum von den Engeln reden, als sie es thut. Die Cherubim mit den flammenden Schwertern am Eingange des Paradieses (Gen. 3, 24), das ganze Himmelsheer um den Thron Jehova's versammelt in der Vision des Michäas (1. Kön. 22, 19 ff.), Satan wie er im Rathe der Söhne Gottes erscheint und mit Gott über die Versuchung Job's verhandelt (Job 1, 6 ff.) sind thatsächliche Beweise dafür, daß auch in der vorexilischen Zeit die Vorstellung von höhern, guten wie bösen Geistern eine reich ausgebildete und mit lebhaften Farben ausgeschmückte war.

Die Veränderungen, welche die jüdische Engellehre erlitt, waren demnach keine wesentlichen, welche die in der Offenbarung gewährleistete Einfachheit und Angemessenheit des ursprünglichen Glau=

---

[1] Wenn manche Erklärer diese Stellen von dem מלאך יהוה verstehen, so hat selbst dieser Ausdruck den Glauben an Engel überhaupt wieder zur Voraussetzung.

bens zerstörten. Sie betrafen nur die Ausdrucksweise und die Anwendung des vorliegenden Lehrstoffes; und hierin war man allerdings in späterer Zeit mehr oder weniger auch von außerjüdischen Anschauungen abhängig. Aber so weit war diese Abhängigkeit von einer Verstümmlung des Offenbarungsinhaltes entfernt, daß sie vielmehr nur dazu diente, die Auffassung der geoffenbarten Lehre klarer und vollständiger erscheinen zu lassen, und anderer Seits eben durch die Einkleidung des jüdischen Dogma in fremde Vorstellungen den in diesen liegenden Irrthum zu überwinden. Hiermit soll natürlich keineswegs geleugnet werden, daß neben der unter göttlicher Leitung stehenden Entwicklung der Engellehre auf dem Gebiete der biblischen Offenbarung in späterer Zeit auch Zerrbilder und Mißgeburten zum Vorschein kamen. Am ergiebigsten waren in dieser Beziehung die Kabbala und das Rabbinenthum. Sofern diese Krankheitserscheinungen in das Gebiet unserer Aufgabe gehören, sollen auch sie gehörigen Ortes zur Sprache kommen.

2. Neben phantastischer Verbildung der ächten, offenbarungsmäßigen Engellehre hat sich in späterer Zeit auf diesem Gebiete noch ein anderer Irrthum geltend gemacht, wir meinen das völlige Aufgeben derselben. Natürlich ging mit dieser Lehre ein wesentliches Stück vom Judenthum verloren, und so charakterisirt denn dieser zweite Irrthum seine Urheber und Träger geradezu als Ketzer. Merkwürdiger Weise tritt diese Ketzerei erst in jener Zeit auf, in welcher der Glaube an Engel und Dämonen schon seit Jahrhunderten befestigt und in den h. Offenbarungsurkunden oft genug bezeugt war. Doch erklärt sich dies aus der Thatsache, daß in früherer Zeit im Judenthum überhaupt von Ketzerei nicht die Rede war, sondern nur vor Apostasie. So lange nämlich die jüdische Offenbarung und die heidnische Götterverehrung als Gegensätze sich gegenüber standen, ohne sich zu vermischen, konnte es sich für den Juden nur darum handeln, entweder offenbarungsgläubig zu sein, oder aber den Jehovacult völlig zu verlassen. Außer Orthodoxie und Apostasie gab es nichts.

Die Ersten, welche von den orthodoxen Juden Ketzer genannt wurden, waren die Samaritaner; insofern mit Recht, als auch sie

an Jehova und dessen Offenbarung glauben wollten, ohne jedoch dem jüdischen Lehrbegriffe sich rückhaltlos anzuschließen. Nun hat man diese ersten jüdischen Ketzer gerade bezüglich der Engellehre des groben Irrthums beschuldigt, daß die das Dasein der Engel rundweg geleugnet hätten[2]. Andere haben die Orthodoxie der Samaritaner in diesem Punkte vertheidigt, und die entgegenstehenden ältern Angaben hierüber auf eine Verwechselung der Samaritaner mit den Sadducäern zurückgeführt. So leicht ist indeß die Sache doch nicht abgethan. Allerdings ist von den Alten seit Epiphanius durch diese Verwechselung der samaritanische Lehrbegriff viel verunstaltet worden; aber durch den in der neuern Zeit mit den Samaritanern geführten Briefwechsel sind uns doch Aufklärungen zu Theil geworden, welche die samaritanische Engellehre wenigstens nicht völlig orthodox und etwas zweideutig erscheinen lassen. Freilich können wir auch auf dieser Grundlage kein absolut sicheres Urtheil über die alte samaritanische Lehre abgeben, indem es bei aller dogmatischen Stabilität doch sehr fraglich ist, in welchem Umfange die Samaritaner in jedem einzelnen Lehrstücke ihre ursprüngliche Doktrin bewahrt haben. Um von dem Thatsächlichen bei der Beantwortung dieser Frage auszugehen, so wissen wir aus unmittelbaren Quellen über die alten Samaritaner bezüglich der Engellehre nichts. Denn daß sie die Stellen, an welchen der Pentateuch von den Engeln redet, nicht veränderten, kann als Beweis für ihren Glauben an Engel nicht angeführt werden. Auch in jener Zeit galt von der Bibel schon der berühmte Spruch: Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque; Invenit et pariter dogmata quisque sua. Hätten sie nicht an Engel geglaubt, so würden sie sicher schon eine Erklärung der betreffenden Stellen im Pentateuch nach ihrer Weise gefunden haben. Darum können denn auch spätere Berichte strenge genommen nichts beweisen, wenn in ihnen einfach die Existenz einer Engellehre unter den Samaritanern behauptet wird. Eine genaue und allseitig bestimmte Analyse der samaritanischen Engellehre hat uns aber Niemand geliefert[3].

---

[2] *Reland* Diss. de Samarit. §§. 7. 9.

[3] *Epiph.* haer. XIV sagt von den Sadducäern: οὐ παραδέχονται δὲ

Wir sind demnach an neuere Nachrichten und Quellen angewiesen; und da tritt uns denn immer der Zweifel beängstigend entgegen, ob wir auch noch auf dem uns zugewiesenen Gebiete stehen, oder, ohne es zu wollen, einen Boden untersuchen, der uns nicht zugehört. In Gedichten und in ihrer Chronik äußern sich die neuern Samaritaner so, daß man nicht weiß, ob man Reland, Recht geben soll, der ihnen die Leugnung der Engellehre aufbürdet, oder seinem Gegner Gesenius. Auch Letzterer gibt zu, daß in ihren Schriften die Engel, Kräfte genannt, von den Geschöpfen unterschieden sind, und er kann der Folgerung nicht ausweichen, daß nach der neuern samaritanischen Anschauung die Engel wohl wie die gnostischen Aeonen aus Gott emanirt seien[4]. Der samaritanische Dogmatiker Abulhassan im 12. Jahrhundert hat Veranlassung gehabt, die Existenz der Engel zu vertheidigen, und die Jetzigen schrieben an Silvester de Sacy, sie glaubten an die h. Engel, welche im Himmel seien[5]. So schwankt die spätere samaritanische Anschauung zwischen Leugnung und Annahme und wesentlicher Veränderung der alten biblischen Engellehre. Am zutreffendsten wird wohl die Behauptung sein, daß, abgesehen von etwaigen sonderthümlichen Lehrmeinungen im Schooße des Samaritanismus selbst, die Emanationstheorie die wahre samaritanische Lehre neuerer Zeit ist, womit denn freilich auch die alles spekulativen Anstrichs entbehrende und ziemlich zurückhaltende Aeußerung der jetzigen Samaritaner in Einklang zu bringen wäre, sie glaubten an die h. Engel im Himmel[6].

ἀγγέλους, ὅπερ Σαμαρεῖται οὐκ ἀθετοῦσιν. Dieses ὅπερ kann nicht auf den ganzen vorhergehenden Satz bezogen werden, wie man es hat thun wollen, in dem Sinne, die Samaritaner hätten die Engelleugnung der Sadducäer nicht verworfen. Vielmehr wird eben vorher gemeldet, die Sadd. hätten die Auferstehung der Todten verworfen (ἠθέτησαν) in Uebereinstimmung mit den Samaritanern, und dann geht es adversativ weiter, sie hätten aber nicht den Samaritanern gleich Engel angenommen. Näheres über die samarit. Engellehre theilt aber Epiphan. nicht mit.

[4] De Samarit. theol. p. 22.

[5] So der samarit. Priester Salomeh von Sichem an S. de Sacy in dessen Mémoire sur l'état actuel des Samar. p. 51.

[6] De Sacy a. a. O. bemerkt nämlich selbst, daß auf eine sehr detaillirte

Fragen wir nun aber, ob wir diese Lehre den alten Samaritanern imputiren dürfen oder nicht, so entsteht eine nicht geringe Verlegenheit. Einerseits haben die Samaritaner das Bestreben an den Tag gelegt, die volksthümlichen Religionsanschauungen zu überwinden, und ihrem Standpunkte und ihren religiösen Bedürfnissen angemessen eine möglichst richtige Gottesverehrung einzuführen. Wir haben die unleugbaren Vorzüge, deren die Samaritaner sich vor den Juden in Folge ihrer äußern Verhältnisse in dieser Hinsicht zu erfreuen hatten, bei der Auseinandersetzung der Gotteslehre schon hervorgehoben. Es wäre also nicht sehr zu verwundern, wenn die Samaritaner, um die Engel ganz geistig erscheinen zu lassen, sie für Emanationen Gottes gehalten hätten. Auch das wäre dann eine Frucht ihrer Verwandtschaft mit den Assyrern gewesen, wie überhaupt die Berührung der Samaritaner mit Assyrern eine ähnliche, wenngleich bei Weitem nicht so umfassende und tief greifende Bedeutung hatte, wie die Verbindung des Judenthums mit dem Hellenismus. Andererseits muß man aber auch gestehen, daß die Samaritaner in späterer Zeit von verschiedenen, fremdartigen Einflüssen nicht frei geblieben sind. Simon Magus war ein Samaritaner und trieb sein Unwesen unter seinen Landsleuten nicht ohne Erfolg. Und gerade er war es, welcher als Einer der Ersten die Emanationslehre auf jüdisches und christliches Gebiet übertrug. Außerdem hat die spätere Geschichte noch manche Umgestaltung und manches System gerade über Palästina hingeführt, und wer weiß es, wie weit sich der Einfluß, der äußere wie der geistige, erstreckte, welchen das fremde Wesen auf das samaritanische ausgeübt hat? Von diesem Gesichtspunkte aus muß es wieder sehr bedenklich erscheinen, die Emanationstheorie auf die alte samaritanische Engellehre zu übertragen. Das jedoch wird man als feststehend betrachten dürfen, daß die Samaritaner etwa mit Ausnahme derer, die sich unter ihnen von dem gemeinsamen Lehrbegriff entfernten, eine Engellehre gehabt haben, und daß

---

und umfassende Anfrage nur jene kurze und allgemein gehaltene Antwort erfolgt sei. Man will also wohl über diesen Punkt nicht recht mit der Sprache heraus; eine ähnliche Bemerkung wird gehörigen Orts über ihre Messiaslehre zu machen sein.

sie darum in diesem Punkte sich wesentlich von den Sadducäern unterscheiden.

3. Von diesen ist bezüglich der Engellehre wenig und viel zu sagen: paucis multum. Lukas hat es schon so kurz und bestimmt gesagt, als man es nur sagen kann: die Sadducäer leugnen die Auferstehung, die Engel und die Geister[7]. Das bestätigt denn nun auch Flavius Josephus wenigstens in soweit, als er berichtet, nach der Lehre der Sadducäer gehe mit dem menschlichen Körper auch die Seele zu Grunde[8]. Man sieht, die Sadducäer waren vollständige Materialisten; sie glaubten so wenig an ein Fortleben nach dem Tode, als an das Dasein geschaffener, reiner Geister. Natürlich hängt Beides mit einander zusammen und war mit dem consequenten Sensualismus gegeben. Man hat es nur befremdlich gefunden, daß die Sadducäer bei diesem klaren Materialismus doch noch an einen über- und außerweltlichen Gott glaubten. Allerdings ist das nach dem Wesen des heutigen Materialismus sehr auffallend. Aber dieser kann auch keineswegs der Maßstab sein für die Beurtheilung des sadducäischen Systems. Die Sadducäer standen, wie wir früher zeigten, wesentlich auf dem Standpunkte des Epikuräismus; und auf diesem Standpunkte begreift sich jene scheinbare Abnormität sehr leicht. Auch die Epikuräer glaubten an Götter, aber ihre Eigenthümlichkeit bestand eben darin, daß sie diesen eine absolute Ruhe zuschreiben zu müssen glaubten, und darum eine absolute und ausnahmslose Scheidung zwischen den Göttern und der Welt annahmen. Gericht und Vergeltung Seitens der Gottheit hatten also die Menschen keineswegs zu erwarten, und demnach mußte schon das diesseitige Leben ein abgeschlossenes Ganzes für sich bilden. Ein geschaffenes, überirdisches Geisterreich, in welches die Gottheit ordnend und vergeltend eingriff, konnte mithin

---

[7] Apstgesch. 23, 8: σαδδουκαῖοι μὲν γὰρ λέγουσι, μὴ εἶναι ἀνάστασιν, μηδὲ ἄγγελον, μήτε πνεῦμα.

[8] Antt. XVIII, 1, 4. Darum ist es doppelt unzulässig, wenn Geiger Urschrift u. Uebers. der Bibel S. 130 die Richtigkeit jener Angabe in der Apgesch. durch die Bemerkung verdächtigen will, die Stelle stehe doch gar vereinzelt da.

auch nach dem epikuräischen Systeme nicht existiren. Die jüdische Lehre vom jenseitigen Leben war mit diesen Anschauungen eben so unvereinbar, wie die jüdische Angelologie und Dämonologie. Die Sadducäer, als Anhänger des epikuräischen Systemes, mußten also Beides Preis geben. Es ruht demgemäß lediglich auf dem Verhältniß der Sadducäer zu dem streng dualistischen Systeme der Epikuräer, und braucht nicht, wie Lutterbeck[9] meint, aus ihrem Antagonismus gegen die pharisäische Orthodoxie erklärt zu werden, daß sie die Engellehre völlig verwarfen. Wie sie die von Engeln handelnden Stellen der h. Bücher erklärten, ist uns unbekannt.

4. Im geradesten Gegensatz zu den Sadducäern müssen die Essener eine reich ausgebildete Engellehre besessen haben. Bei der Aufnahme in die essenische Gemeinschaft mußte man unter Anderm schwören, die Engelnamen geheim zu halten[10]. Was das für Namen gewesen seien, und aus welchem Grunde auf die Geheimhaltung derselben ein solches Gewicht gelegt wurde, wissen wir nicht[11]; man sieht aber aus dieser Vorschrift, daß die Engellehre bei den Essenern gewiß keine untergeordnete Rolle spielte. Auch läßt es sich nach dem ganzen Geiste ihres Systemes recht wohl begreifen, wie gerade sie mit Vorliebe auf die Existenz reiner Geister hinwiesen. Theils hängt dies mit ihrer allgemeinen mystischen Richtung zusammen, vermöge welcher sie gerne ihre Blicke vom irdischen Leben weg zu dem Reich des Jenseits und der Geister hinwandten. Mehr aber noch mußte der bei ihnen so klar ausgeprägte Dualismus eine ausgebildete Engellehre zur Reife bringen. Glaubten sie ja doch auch an die Präexistenz der menschlichen Seelen, welche, nach ihrer Ansicht nur durch einen creatürlichen Reiz in die Materie herabgezogen, nach der einstigen Befreiung von der körperlichen Last sich sehnten. Daß der Geist mit dem Leibe verbunden war, galt ihnen

---

[9] Neutest. Lehrbegr. I, 211.

[10] *Jos. B. J.* II, 8, 7: *συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.*

[11] Vermuthungen über die Engelnamen s. bei Bellermann Ueber Abraxas-Gemmen, 3. St. Berlin 1819, S. 28 ff. In jeder Beziehung mißlungen ist die Hypothese Gfrörer's Philo und die alex. Theos. II, 318, Logos, bezüglich מימרא seien diese Engelnamen gewesen.

für eine bald vorübergehende Anomalie, und darum müssen sie, wenn sie anders consequent über diesen Punkt dachten, das menschliche Dasein im Verhältniß zu dem der reinen Geister wie die Ausnahme im Verhältniß zur Regel sich vorgestellt haben. Die Region körperloser Geister war das rechte Element für das essenische Wesen. Und so hätten wir denn bei dem völligen Mangel an nähern Nachrichten über die Engellehre der Essener wenigstens versucht, derselben die rechte Stellung in ihrem ganzen Lehrsysteme anzuweisen.

5. Die Pharisäer haben eine besondere Engellehre nicht gehabt. Nur mögen sie in ihrer übertriebenen Orthodoxie etwa die Hauptschuld an den krassen Auswüchsen der Engel- und Dämonenlehre in späterer Zeit gewesen sein. Faktisch aber sind diese auf Rechnung des spätern jüdischen Epigonenthums zu schreiben und nicht als pharisäische Sektenlehre anzusehen.

6. Für die Beurtheilung der spätern palästinensischen Engellehre, wie sie uns ohne alle bestimmte sektirerische Färbung entgegentritt, wird es wieder nöthig sein, einen Seitenblick auf die alexandrinische Entwicklung dieses Lehrstückes zu werfen, weil der Hellenismus geeignet war, ganz besonders in diesem Punkte neue Anschauungen zu begründen. Wie nämlich der griechisch-philosophische *νοῦς* eine Analogie zu der hebräischen חָכְמָה und *σοφία* darbot, so hatte auch die jüdische Engel- und Dämonenlehre in der hellenischen Philosophie ihre Parallele. Die vielen Götter und Göttinnen des Volksglaubens wurden freilich von den Denkern der griechischen Nation beseitigt, aber zumal der poetisirende Plato vermochte die Vorstellung von überirdischen, und doch nicht göttlichen Geistern, denen er den Namen *δαίμονες* gab, nicht zu unterdrücken. Andererseits hing es mit seiner Spekulation über den göttlichen *νοῦς* zusammen, daß er gewisse *ἰδέαι* in Gott annahm, nach welchen und durch welche die Welt gestaltet worden sei. Da auch seine Ideen, wie die Dämonen, dem göttlichen Wesen untergeordnet waren, so lag bei beiden für einen Juden der Gedanke an die Engel außerordentlich nahe. Philo lehrt denn auch geradezu, die Dämonen der Philosophen seien die Engel[12], körperlose

[12] De somniis I, 22 (ed. Mang. p. 642), de gigant. §. 2 (ed. Mang.

Geister, welche die Luft bewohnten und nur zuweilen Leiber annähmen, wie es das Bedürfniß eben mit sich bringe [13]. An die platonische Ideenlehre aber erinnert es, wenn der alexandrinische Theosoph annimmt, untergeordnete Wesen (ὕπαρχοι), die Engel, hätten bei der Schöpfung des Menschen mitgewirkt [14]. Freilich weicht darin diese Annahme von Plato's Ideenlehre auch wieder ab, daß sie nur gemacht wird zur Erklärung für das Vorhandensein des Bösen im Menschen. Von diesen untergeordneten Wesen, meint nämlich Philo, stamme das Böse her, während Gott selbst nur Gutes schaffen könne [15]. Jedoch hat Philo die jüdische Auffassung des Wesens und der Bestimmung der Engel nicht Preis gegeben, ungeachtet er sie mit griechischen Lehren in Verbindung zu bringen suchte. Denn er lehrt ausdrücklich, die guten Engel überbrächten Botschaften von den Menschen an Gott und umgekehrt [16]. Ersteres bezieht sich gewiß auf Stellen wie Zach. 1, 12 ff. Tob. 12, 12 u. a., wo von einer Ueberbringung der menschlichen Gebete und Wünsche durch die Engel die Rede ist.

7. Wenden wir uns nach Palästina, so finden wir den Einfluß des Hellenismus, sei er nun unmittelbar oder stamme er von Aegypten her, schon im Buche Sirach vor. Dort wird von Geistern gesprochen, die geschaffen seien zur Bestrafung [17]. Keineswegs sind

---

p. 263): *οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωϋσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν. ψυχαὶ δὲ εἰσι κατὰ τὸν ἀέρα πετόμενα.*

[13] Fragm. quaest. 1. in Gen. ed. Mang. p. 656: *πνευματικὴ δὲ ἡ τῶν ἀγγέλων οὐσία. εἰκάζονται δὲ πολλάκις ἀνθρώπων ἰδέαις πρὸς τὰς ὑποκειμένας χρείας μεταμορφούμενοι.*

[14] De confus. ling. §. 35 sq. (ed. Mang. p. 432), de mundi opif. §. 24 (ed. Mang. p. 17).

[15] Hiernach läßt sich die Behauptung Dähne's Jüd.-alex. Relig.-Phil. II, 68 beurtheilen, die *ἄγγελοι* bei Philo seien zunächst die göttlichen Eigenschaften. Viel eher könnte eine solche Anschauung dem Verf. des B. der Jubiläen zugemuthet werden, welcher gleich Philo das: „Lasset uns den Menschen machen" zu den Engeln gesprochen sein läßt (c. 10, II, 254). Aber bei ihm ist die ächt jüdische Engellehre viel zu stark ausgebildet, als daß diese Annahme gemacht werden könnte.

[16] De gig. §. 4 (ed. Mang. p. 264).

[17] 39, 28: *ἔστι πνεύματα ἃ εἰς ἐκδίκησιν ἔκτισται . . . 29: πῦρ καὶ χάλαζα καὶ λιμὸς καὶ θάνατος, πάντα ταῦτα εἰς ἐκδίκησιν ἔκτισται.*

hier göttliche Kräfte gemeint, oder personificirte Ideen, wie etwa 1. Sam. 16, 14, wo von einem bösen Geiste gesprochen wird, der von Gott ausgehend den Saul quält. Vielmehr ist gleichsam als Apposition hinzugefügt, Feuer und Hagel und Hunger und Tod, alles dies sei zur Bestrafung geschaffen, und ähnlich wird dann von den Zähnen der Thiere, von den Skorpionen, den Schlangen und dem Rächerschwert gesagt, daß sie mit Freude die göttlichen Befehle vollstrecken. Man sieht also, anschließend an die hellenische Vorstellung, nach welcher jedes Ding seinen *δαίμων*, seinen genius hatte, bedient sich auch der Siracide des Bildes, nach welchem die Elemente und die Dinge als von einem bestimmten Geiste belebt vorgestellt werden, wenn sie ihre Thätigkeit entfalten. Da in dem ganzen Alten Testamente sonst eine derartige Vorstellung nicht vorkömmt[18], so kann nur die genannte hellenische Anschauung diese Darstellungsweise veranlaßt haben, ohne indeß, wie kaum bemerkt zu werden braucht, den Gedanken irgendwie zu beinträchtigen. Der Siracide hat unter den „Geistern" nicht Engel verstanden; aber er hat durch die Anwendung jenes fremdartigen Bildes mittelbar zur Einführung fremdartiger Ideen beigetragen, und ganz ohne seine Schuld. Man fing nämlich nun bald auch in Palästina an, Alles mit Engeln zu bevölkern, und gleich den Hellenen, jedem einzelnen Dinge seinen Dämon, Engel, Geist zu geben.

Wie schon nach Philo[19] die *ἄγγελοι λειτουργοί* den letzten Gesang des Moyses belauschen, ob er auch nach der in den Sphären liegenden Harmonie ertöne, so gibt es nach dem Targumisten Jonathan Engel, die selbst in den höhern Regionen singen[20]. Eine

---

[18] Man könnte höchstens an Ezech. 10, 17 und Zach. 5, 9 erinnern, wo in Visionen Räder und Flügel einen Geist (des Lebens) erhalten. Da bezeichnet aber ganz ausdrücklich רוּחַ nur die visionäre Belebung selbst, nicht ein den Dingen innewohnendes, selbstständiges Prinzip der Belebung. 1. Chron. 22, 15 f. wird ebenso ausdrücklich die Pest von dem Strafengel getrennt; von einem Engel der Pest wird nicht gesprochen.

[19] De carit. §. 3 (ed. Mang. p. 387).

[20] Dafür heißt es in der von Renan herausgegebenen gnostischen Poenit. Adami (Journal Asiatique. Paris 1853, p. 453), die Seraphim brächten mit ihrem Flügelschlag harmonische Töne hervor, welche im Paradiese vernommen würden.

andere Engelschaar rauscht dahin im Sturmwinde, eine dritte vollzieht die Erschütterungen, die dem Sturme folgen, und wieder eine andere erscheint in Feuer [21]. So haben die himmlischen Sphären und die Elemente ihre Geister, mit denen sie gleichsam in Eins verwachsen sind. Deutlicher noch finden wir diese Vorstellung im Buche Henoch: das Meer, der Reif, der Schnee, der Nebel, der Thau, der Regen, jedes Einzelne hat seinen bestimmten Engel [22]. Weiter ausgebildet tritt uns diese Anschauung im Buche der Jubiläen entgegen, wo die einzelnen Elemente einen Geist erhalten, und dieser seine Engel. Da ist denn von den Engeln des Feuergeistes, des Windgeistes, der Wolkengeister, der Geister der Kälte und Hitze, des Winters und Frühlings, des Herbstes und Sommers, und aller Geister der göttlichen Werke die Rede [23]. Am klarsten jedoch erkennt man die Umbildung der Lehre des Siraciden aus den Targumen. Gerade solche Dinge, welchen jener bildlicher Weise zur Belebung der Darstellung ein *πνεῦμα* beilegte, werden hier ausdrücklich mit einem Engel versehen. So spricht z. B. Jonathan von dem Engel des Todes, der vor Jehova einherschreitet, während im Texte einfach die Pest erwähnt wird [24]. Selbst abstrakte Begriffe erhalten mitunter ihre Engel, ähnlich wie wir sie früher durch die Umschreibung mit „Geist" zu concreten werden sahen. So heißt es im Testamente Juda's (§. 3), Jakob habe im Traume gesehen, wie von dem Engel der Macht (*ἄγγελος δυνάμεως*) dem Juda Unbesiegbarkeit verliehen worden sei. Nach Test. Benj. n. 6 führt der Engel des Friedens (*ἄγγελος τῆς εἰρήνης*) die Seele des Tugendhaften.

---

[21] Zu 1. Kön. 19, 11 f.

[22] LX, 16 ff. Bekanntlich sagt auch der h. Augustin (quaest. 83, 79): unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam. Cf. de Gen. ad lit. 8, 23.

[23] c. 2, II, 234. Dieselbe Anschauung erscheint auch noch 4. Esdr. 6, 41 wo die Erschaffung des spiritus firmamenti erzählt wird. Indeß läßt sich bei dieser Ausdrucksweise schwer beurtheilen, ob an eine bloße Personifikation oder an ein persönliches Wesen gedacht ist. Mitunter mag beides in einander spielen.

[24] Hab. 3, 5: מַלְאַךְ מוֹתָא.

Es scheint sogar, als ob man bisweilen in Palästina in der Verbindung der himmlischen Geister mit andern Geschöpfen weiter gegangen sei, als in Alexandrien. Wenigstens meldet das Buch Henoch (18, 13 ff.) von sieben Sternen, die ihres Ungehörsams wegen an einen Strafort verbannt werden. Philo aber unterscheidet die Gestirne, wenn er sie auch für lebende Wesen hält, doch ganz bestimmt von den Engeln[25], während im Buche Henoch die ungehorsamen Sterne mit den gefallenen Engeln zusammengestellt werden. Es erklärt sich dies daraus, daß schon im Alten Testamente das Engelheer mit dem Sternenheer denselben Namen führte und durch dasselbe gleichsam repräsentirt gedacht wurde. Darum lag einem ächten Juden eine solche Aeußerung, wie sie das Buch Henoch bietet, näher, als einem hellenisch gebildeten Alexandriner, wie denn auch noch in spätern jüdischen oder judenchristlichen Schriften die Engel als Himmelslichter bezeichnet werden[26].

8. Wie bei andern jüdischen Schriftstellern die Elemente und sonstigen Geschöpfe, so hat in einer Vision bei Daniel (10, 4 ff.) jedes Volk seinen eigenen Vertreter im Engelheere; der des jüdischen Volkes wird Michael genannt. Höchst wahrscheinlich hieran anknüpfend, hat der griechische Uebersetzer in ziemlich unpassender Weise die Idee von den Völkerengeln in Deuter. 32, 8 hineingetragen, indem er sagt, die Grenzen der Völker seien von Gott nach der Zahl der Engel Gottes bestimmt worden[27]. Im Widerspruche mit jener visionären Darstellung im Buche Daniel aber wird von dem alexandrinischen Uebersetzer des Pentateuch gesagt, daß Israel keinen solchen Engel habe, weil Jehova selbst dessen Herr und Führer sei. Dieser Gedanke lag bei der Annahme von Völkerengeln

---

[25] De somniis I, 22 (ed. Mang. p. 642).

[26] Vgl. z. B. Test. Levi n. 14: *ὑμεῖς οἱ φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ, ὡς ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη.*

[27] *ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ.* „Engel Gottes" ist hier für „Söhne Israels" substituirt. Mit Unrecht findet Fritzsche Exeg. Handb. zu d. Apokr., B. Sirach, S. XXXV. Leipzig 1859, denselben Gedanken in Sir. 17, 14 ausgesprochen. Der *ἡγούμενος* daselbst ist der Souverän und bildet den Gegensatz zu Gott, der das theokratische Regiment seines Volkes führt.

sehr nahe, zumal weil die Idee der Theokratie, durch welche sich Israel als das auserwählte Volk charakterisirte, durch denselben auf's schärfste ausgeprägt wurde. Daher finden wir denn dieselbe Anschauung auch in Palästina vor. In dem bald nach Christus entstandenen Buche der Jubiläen heißt es, über Israel habe Gott keinen Engel noch Geist gesetzt, sondern er selbst führe die Sache seines Volkes [28].

Von einem Engel, der zur Beschützung eines einzelnen Menschen von Gott bestellt ist, wird im Alten Testamente bei zwei Personen gesprochen, die des Schutzes besonders bedurften, bei Jakob (Gen. 48, 16) und Judith (Jud. 13, 20). Für diese Lehre ist uns auch auf dem Gebiete der außerbiblischen Literatur älterer Zeit nur Eine Belegstelle begegnet. In dem Testamente Joseph's wird (§. 6) erzählt, wie der Patriarch in der Bedrängniß, welche er Seitens des Weibes des Putiphar zu erdulden hatte, den „Engel Abraham's" angerufen habe. Der Grund, weßhalb er nicht seinen eigenen Engel angerufen haben soll, mag wohl darin liegen, daß man nur hervorragenden Personen einen besondern Engel zuerkannte; daß er aber nicht Abraham selbst, sondern dessen Engel anruft, erklärt sich aus der sehr nahen Beziehung, in welche der Schützling zu dem himmlischen Beschützer gesetzt ward. Auch Apgesch. 12, 15 meinte man ja, in der Gestalt des h. Petrus sei sein Engel erschienen. Weit öfter natürlich treffen wir Darstellungen an, welche im Allgemeinen von der Beschützung der Menschen durch Engel handeln. Die ältesten Beispiele dieser Art wurden bereits erwähnt, weil sie zugleich die ältesten Beweise für die Existenz der Engel sind. Wir übergehen die andern Fälle, um zu den Schriften zu kommen, welche der christlichen Zeit näher stehen und eingehendere Vorstellungen über unsern Gegenstand enthalten. Vor Allem erscheint da das Buch Tobias als das wichtigste. Die bekannte Erzählung dieses Buches ist ja im Wesentlichen nur eine Illustration des Glaubens,

---

[28] Kap. 15 (III, 10). Allerdings heißt es wieder in dem etwas spätern Test. Levi n. 5, auch Israel habe einen Engel als Beschützer (*παραιτούμενος*), vgl. Test. Dan. n. 6.

daß durch die Hülfe der Engel die Menschen aus Unglück und speziell aus den Verfolgungen der bösen Geister errettet werden. Raphael wird nach 3, 25 von Gott zur Heilung des erblindeten Tobias gesandt und weiß ein Heilmittel, welches zugleich die unglückliche Sara von der Verfolgung eines Dämons befreit. Er bringt nach 12, 12 die Gebete des Tobias vor Gottes Thron, wie auch eine ähnliche Vermittlung durch einen Engel schon Zach. 1, 12 erwähnt wird. Es kann damit nur gemeint sein, daß der Engel die Wünsche der Menschen bei Gott befürwortet und dadurch als Ueberbringer erscheint. Außerdem ist Raphael noch als treuer Reisebegleiter des jungen Tobias dargestellt, der ihn in die Fremde begleitet und wieder zurückführt in's Vaterhaus. Es läßt sich aus dieser ganzen Erzählung ermessen, wie weit in der spätern Zeit die Ansicht von der Beschützung der Menschen durch die überirdischen Geister ausgedehnt worden sei. Denn es ist gewiß, daß man nach Analogie dieser Einen Darstellung sich später vielfach das Verhältniß des Menschen zur Geisterwelt ausgemalt hat. Aus dem Bereiche der kanonischen Literatur ist noch die Erzählung 2. Makk. 3, 25 f. zu erwähnen. Nach ihr erscheint wunderbar zur Beschützung des Tempelschatzes unter Seleukus ein fürchterlicher Reiter mit glänzenden Gewanden und goldenen Waffen, begleitet von zwei ähnlich ausgerüsteten Jünglingsgestalten. Nur durch das Gebet des Hohepriesters wird der Angreifer vor dem Tode gerettet. Nach der ganzen Darstellung zu schließen, sind Engel gemeint, wie das 4. Macc.=Buch (§. 4), welches jenes Ereigniß wenig verändert wiedergibt, dies ausdrücklich sagt[29].

Diese Idee, daß die Engel mit ihrer Hülfeleistung und ihrem Schutze den Menschen beistehen, zumal wenn es sich um öffentliche und religiöse Dinge handelt, hat auch in der Apokryphenliteratur sehr oft ihren Ausdruck gefunden. So ist z. B. nach Henoch (67, 2) die Arche zur Zeit der Sündfluth von den Engeln erbaut worden. In demselben Werke wird auch an mehrern Stellen

[29] Eine ähnliche Darstellung aus früherer Zeit findet sich 2. Kön. 6, 17. Auch hier wird von feurigen Rossen und Wagen gesprochen, welche in den Tagen des Elisäus erschienen.

(39, 5. 15, 2) auf die Fürbitte hingewiesen, welche die Engel für die Menschen an Gottes Thron einlegen. Besonders dieser Gedanke, welcher im Alten Testamente, wie wir gefunden haben, begründet ist, und selbst bei Philo wiederkehrt, scheint oft mit Nachdruck hervorgehoben worden zu sein. Die Testamente der Patriarchen wenigstens, welche, wie wir noch sehen werden, die jüdische Engellehre enthalten, kennen sogar eine bestimmte Klasse von Engeln, die in einem besonderen Theile der jenseitigen Welt lediglich damit beschäftigt sind, für die Gerechten zu beten [30].

9. Gestaltete sich auf diese Weise die Engellehre mit Bezug auf die übrigen Geschöpfe, so war es noch natürlicher, absehend von dieser Rücksicht Klassifikationen mit den Engeln selbst vorzunehmen und ihnen eine bestimmte Stellung und bestimmte Dienste im Himmelreiche anzuweisen. Man ging hierbei von der dogmatisch und spekulativ gleich richtigen Vorstellung aus, daß es auch unter den reinen Geistern Unterschiede und Abstufungen gebe, wie wir dies bei allen andern Kreaturen gewahren. Aber die Enthüllungen der Offenbarung und die Ergebnisse der nüchternen auf Denknothwendigkeit beruhenden Spekulation waren dem phantasiereichen Orientalen viel zu dürftig. Zur Veranschaulichung des Lebens und der Bestimmung der himmlischen Geister bedient die Schrift selbst sich bildlicher Ausdrücke, die wie gewöhnlich irdischen, bekannten Verhältnissen entnommen sind. Gott wird im Buche Tobias als König auf dem Throne gedacht, den sieben Engel umstehen als die Ersten des himmlischen Heeres [31]. Im Vergleich zu der ungeheuer großen Zahlenangabe über die Engel, die sich sonst in der Bibel findet [32], kann die Siebenzahl hier nur einen Theil der Engel bezeichnen sollen, wenngleich sie als heilige und als allgemeine Zahl gerade hier nicht bestimmt und buchstäblich zu nehmen ist [33]. Kurzum: in das der orientalischen Hofsitte entnommene Bild von der Rang-

---

[30] Test. Levi n. 3. [31] Tob. 12, 15.

[32] Gen. 32, 1. 1. Kön. 22, 19. Ps. 103, 21. Dan. 7, 10 u. sonst. Vgl. auch Jonathan zu Ezech. 1, 24 und 4. Esdr. 6, 4.

[33] Die verschiedenen Auslegungen dieser Stelle s. bei Reusch Das B. Tobias. Freib. 1857, S. 118 ff.

ordnung in der Umgebung des königlichen Thrones wird der dogmatische Gedanke eingekleidet, daß es Unterschiede und Abstufungen unter den Engeln gebe. Aus der Ordnung der irdischen Dinge aber läßt sich leicht durch Analogie der Schluß bilden, daß die Zahl der höhern und vollkommenern Geister geringer sei als die der niedern. Während darum gewöhnlich nur im Allgemeinen von dem großen Heere der Engel gesprochen wird, finden wir an jener Stelle eine, wenn auch der Bedeutung nach allgemeine, doch auf geringere Zahlenverhältnisse hinweisende Ziffer bei der Erwähnung der höher stehenden Engel gebraucht. Aus demselben Grunde treten uns Mitglieder dieser Klasse unter bestimmten Namen entgegen; die Bibel nennt drei Namen: Michael, Gabriel, Raphael [34].

Von diesen biblischen Angaben ging man aus und bildete sie theils glücklich, theils ohne Geschmack und unsinnig genug weiter. Die Fehlgriffe beruhen größten Theils auf einer zu buchstäblichen und sinnlichen Interpretation der biblischen Lehre. Daß man außer den in der Bibel namhaft gemachten noch andere hervorragende Engel kennen wollte, ist sehr natürlich, trägt aber an sich zu einer Weiterbildung der Lehre noch nicht bei. Das Buch Henoch kennt deren sechs im Kap. 20: Raphael, Michael, Gabriel, Uriel, Raguel, Sarakael; im Kap. 40 aber werden als zu den vier Seiten des Herrn der Geister stehend genannt die drei aus der Bibel bekannten nebst Fanuel. Nehmen wir an, daß beide Male die Aufzählung nicht alle Mitglieder der hervorragendsten Klasse in sich begreift, so hätten wir im Buche Henoch sämmtliche Namen für die bei Tobias erwähnten „sieben Thronassistenten Gottes" [35]. Außer den

---

[34] Michael: Dan. 10, 13. 21. 12, 1 (wofür 4. Esdr. 5, 16 Palathiel steht); Gabriel: Dan. 8, 16. 9, 21; Raphael: Tob. 3. 6. 12.

[35] Vielleicht hängt es auch hiermit zusammen, daß nach Hen. 18, 13 ff. gerade sieben Sterne fallen. Man glaubte etwa der Siebenzahl von Erzengeln eine Siebenzahl hervorragender Apostaten im Geisterreiche gegenüberstellen zu müssen. In diesem Falle würden die „Sterne" unter den sündigen Engeln dieselbe Stellung einnehmen, welche jene sieben im Engelheere bekleiden. Daß sie wenigstens äußerlich in ein viel näheres Verhältniß zu den Engeln gebracht werden, als die Sterngeister in der phil. Theosophie, wurde bereits bemerkt.

biblischen Namen hat sich der Name Uriel schon frühe den meisten Eingang verschafft. Er findet sich an mehrern Stellen des vierten Esdrasbuches (4, 1. 5, 20. 10, 28), welches 4, 36 auch einen Erzengel Jeremiel erwähnt; ferner in dem „Gebete Joseph's", welches auch die Zeit Christi nahe zu berühren scheint [36]. In diesem Apokryphon erklärt sich Jakob, der Patriarch, für das erste aller Geschöpfe, für den Oberbefehlshaber unter den Söhnen Gottes (d. i. den Engeln), für den Ersten, der vor Gott diene, und den Uriel, der ihm den Rang streitig machen will, bezeichnet er als den achten nach sich [37]. Auch noch in spätern Schriften, zumal bei den Rabbinen, spielt der Erzengel Uriel eine bedeutende Rolle [38].

10. Weitaus wichtiger als die spezielle Benennung der sieben Erzengel ist für uns der gemeinsame Name, den sie mitunter erhalten. In's Gesammt werden sie nicht *ἀρχάγγελοι*, „erste Engel" oder Erzengel genannt, wenngleich dieser Name für Einzelne aus ihnen schon in der Bibel gefunden wird [39]; aber ganz ausdrücklich bezeichnet das Buch Henoch sie als solche, „welche wachen" (Kap. 20). Dieser Zusatz erinnert an den sehr geläufigen Namen *ἐγρήγοροι*, „Wächter", für Engel in den spätern jüdischen Schriften. Zuerst findet sich diese Benennung beim Propheten Daniel (4, 10. 14. 20)

---

[36] Die Vermuthung von Movers Kirch.-Lex. I, 343, es dürfte dieses Apokryph ähnlichen Inhaltes gewesen sein wie das B. der Jubil., kann man gelten lassen. Nach der vollständigen Veröffentlichung wissen wir jetzt so viel gewiß, daß es weder identisch mit demselben war, noch einen Theil davon ausmachte. Es war aber nach dem Zeugniß des Origenes hebräisch geschrieben, und gehört darum auch jedenfalls noch zu der ältern jüdischen Literatur Palästina's. Da es für unsere Zwecke wenig Ausbeute gewährt, haben wir es bei der Besprechung der Literatur übergangen.

[37] Bei *Origen.* in Joan. V, 77: *ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωομένου ὑπὸ θεοῦ . . . ἀρχιχιλίαρχος ἐν υἱοῖς θεοῦ, ὁ ἐν προσώπῳ θεοῦ λειτουργὸς πρῶτος.*

[38] Vgl. z. B. *Poenit. Adam.* bei *Georg. Sync.* Chron. p. 10, *Sibyll.* II, 228 sqq. S. die rabb. Stellen bei Buxtorf (Lex talm. s. h. v.). Ueber die Erwähnung Uriel's in christl. Schriften vgl. Reusch das B. Tobias S. 124.

[39] Allerdings erst im N. T.: Jud. 9. In dem griechischen Fragmente von Hen. 9, 1 heißen vier von ihnen *οἱ μεγάλοι ἀρχάγγελοι.*

und zwar für Engel überhaupt. Denn das chaldäische עִיר wird hier mit קַדִּישׁ dem gebräuchlichen Namen für Engel verbunden, und dann heißt es weiter, im Rathe der Wächter und der Heiligen sei das Strafgericht über Nabuchodonosor beschlossen. Lehrreich sind die griechischen Uebersetzungen dieser Stelle. Weder der ältere Uebersetzer, noch Theodotion haben das Wort ἐγρήγορος für Engel schon gekannt; denn jener übersetzt עִיר mit ἄγγελος und dieser gräcisirt es in εἴρ [40]. Dieser Name war also damals noch ganz neu. Er bürgerte sich aber sehr rasch ein und erhielt einen ganz speziellen Begriff [41]. In dem Buche Henoch werden, wie wir bereits bemerkten, die Erzengel als solche bezeichnet, „welche wachen". Man deutet diesen Namen, wenigstens in dieser engern Bedeutung, am besten darauf, daß die Träger desselben als Wächter, als Ehrengarde, den göttlichen Thron umstehen. Daß man den Namen ἐγρήγοροι auch später noch nicht allen Engeln, sondern nur den Fürsten unter ihnen gegeben habe, beweisen die syrischen Liturgien, welche gerade Erzengel, wie Gabriel mit dem Titel ܥܺܝܪ beehren [42]. Auch läßt sich dies durch folgende Combination darthun. Wie in spätern jüdischen Schriften Michael, Gabriel und Raphael unter die Engel gehören, welche die Menschen belehren [43], so nennt auch schon das Buch Henoch (20, 3) den Raphael Engel der Menschengeister, und ebendaselbst (Kap. 22) erscheint Raphael als Cicerone Henoch's im Jenseits. Nun lehrt aber das Buch der Jubiläen von den Engeln, welche Wächter heißen, sie seien von Gott auf die Erde gesandt worden, die Menschen in allem Wissenswerthen zu unterrichten, und da hätten sie sich denn mit den Töchtern der

---

[40] Dagegen haben schon Aquila und Symmachus ἐγρήγοροι übersetzt.

[41] Ohne allen Grund leitet Hävernick zu Daniel 4, 10 die jüdische Benennung ἐγρήγορος aus der platonischen ἐγρήγορσις ab, und bestreitet dann den historischen Zusammenhang zwischen עִיר bei Daniel und jenem spätjüdischen Engelnamen.

[42] Auch Isidor von Pelusium (Epp. II, 177) erklärt εἴρ für Erzengel mit Bezug auf die Bestimmung, die göttliche Offenbarung den Menschen zu vermitteln.

[43] Eisenmenger Entdeckt. Judenth. II, 375.

Menschen fleischlich vergangen[44]. Auch im Buche Henoch (69, 9) wird erzählt, die Menschen hätten die Kunst des Schreibens von den Engeln erlernt, welche mit den Töchtern der Menschen gefallen seien. Uebereinstimmend endlich heißt es in den Testamenten der zwölf Patriarchen, die *ἐγρήγοροι* hätten sich vor der Sündfluth mit den Weibern vermischt und die Riesen erzeugt[45]. Was also die Genesis (6, 2) von dem Falle der „Söhne Gottes" berichtet, bezog man auf die Engel, und zwar glaubte man dieses Vergehen nur durch einen längern Umgang erklären zu können. Dieser konnte aber wiederum nur Statt gefunden haben behufs Unterweisung der Menschen Seitens der Engel. Da nun nach dem biblischen Berichte die wichtigsten Botschaften durch die Engelfürsten an die Menschen gebracht wurden, und darum die Tradition diese zu den ersten Lehrern des menschlichen Geschlechtes gemacht hatte[46], so mußten auch diese (die Wächter) jene Engel sein, welche durch die Schönheit der Menschentöchter verführt wurden. Wie ist aber diese Sage damit in Einklang zu bringen, daß es der Erzengel sieben gibt, und daß diese in späterer Zeit noch als „Heilige" und „Wächter" den Thron Gottes umstehen? Zur Beantwortung dieser Frage ist

---

[44] Kap. 4 (II, 240).

[45] Test. Rub. n. 5, test. Nephth. n. 3.

[46] Wenn *Jubil.* c. 2 (II, 233 f.) der „Engel des Angesichts" dem Moyses die Schöpfungsgeschichte offenbart, so ist dies, wie der Zusammenhang lehrt, auch wieder der stete und nächste Begleiter Jehova's. Er wird gleichsam als sein Geheimsekretär geschildert. Ganz nach derselben Anschauung heißt es Test. Jud. n. 25, der Herr selbst segne den Levi (als Repräsentant des Priesterthums) und „der Engel des Angesichts" *(ὁ ἄγγελος τοῦ προσώπου)* den Juda (als Repräsentant des Königthums). Dieser Name stammt übrigens aus Js. 63, 9 und bezeichnet den Engel, der stets das Angesicht Gottes sieht. Derselbe unterscheidet also seinen Träger von den übrigen Engeln ungefähr ebenso, wie der Titel *ἐγρήγορος*; nur erscheint bemerkenswerth, daß mitunter Einem ausschließlich jener Name beigelegt wird. Dieser Umstand hat wenigstens später dahin geführt, daß man den „Engel des Angesichts" zu einem Mittelwesen zwischen Gott und den Geschöpfen machte nach Art des מַלְאַךְ יְהוָה; er wird zu dem rabb. Metathron. In wieweit dies schon in den oben angeführten Stellen geschehen ist, dürfte sich schwer entscheiden lassen.

zuvörderst daran zu erinnern, daß im Buche Henoch, woraus wir die Namen der 7 Erzengel kennen, auch gemeldet wird, Lucifer werde für seine Fleischessünde bestraft (88, 1. 90, 24). Lucifer befindet sich nicht unter jenen Sieben, und doch muß er seinem Namen nach ein hervorragendes Mitglied der Geisterwelt gewesen sein. Wir erinnern ferner an jene sieben wegen Ungehorsams an einen Strafort verbannten Sterne. Auch diese können kaum etwas anderes als Geisterfürsten gewesen sein. Demgemäß war die jüdisch-traditionelle Anschauung folgende: Die Engelklasse, zu welcher die sieben Thronassistenten Gottes gehören, die Klasse der ἐγρήγοροι umfaßte ursprünglich eine verhältnißmäßig große Anzahl von Geistern, aber bei Weitem die Meisten derselben sind gefallen: Die Einen durch Ungehorsam, die Andern durch fleischliche Vermischung mit den Töchtern der Menschen. Daß ungeachtet dieses im Buche Henoch gemachten Unterschiedes die ἐγρήγοροι sämmtlich des letztern Vergehens beschuldigt werden, rührt dann wohl daher, daß nur von sieben ungehorsamen Sternen die Rede ist, während ebenfalls bei Henoch selbst (6, 5) 200 Engel sich mit Menschentöchtern vermischt haben[47].

---

[47] Auf diese Weise läßt sich die Entstehung der einzelnen Vorstellungen begreifen; daß man sich später eines solchen Zusammenhanges nicht immer bewußt blieb, ist selbstverständlich. Wesentliche Abweichungen von dieser Ueberlieferung finden sich selten. Die bemerkenswertheste ist wohl die von Trypho im Dialoge Justin's (c. 79) ausgesprochene. Die Annahme, daß Engel gesündigt hätten und von Gott abgefallen seien, wird hier geradezu für eine Blasphemie erklärt. Nirgendwo aber wird jener ganze Sagenkreis systematischer und zusammenhängender vorgetragen als in den pseudo-clement. Homilien; selbst die hier vorkommenden Abweichungen von der jüdischen Tradition sind nur um des Systemes willen erdacht. Es heißt nämlich daselbst VIII, 12 sqq., die Engel der letzten Ordnung erschienen als Menschen (weil dem menschlichen Wesen am nächsten stehend); vollständig Mensch geworden, seien sie von der bösen Lust besiegt worden, und hätten darum in die Engelnatur nicht zurückkehren können; nur einmal sei es ihnen möglich gewesen, den Beischlaf zu vollziehen, für die Folge hätten sie die verführten Weiber (wie zum Schadenersatz) auf die Schätze der Erde hingewiesen, sie in Magie, Astronomie u. s. w. unterrichtet; nach dem Falle würden sie Dämonen genannt, und ihre Kinder seien die Giganten.

11. Mit der Vorstellung aber begnügte man sich nicht, daß diejenigen von den Geisterfürsten, welche sich in allen Versuchungen standhaft gezeigt und sich rein erhalten hätten, nun auch allein den Thron Gottes umständen. Schon das Buch Henoch unterscheidet wieder die Engel der Gewalt und der Herrschaften (61, 10). Es können darunter nur Engel, nicht die Erzengel verstanden werden. Welchen speziellen Unterschied man zwischen diesen beiden Klassen von Engeln gemacht habe, und ob überhaupt ein solcher mit Consequenz gemacht worden sei, läßt sich nicht mehr ermitteln. Bestimmter wird im Buche der Jubiläen von Engeln des Angesichts, Engeln der Heiligsprechung d. h. Lobpreisung und heiligen Engeln geredet [48], und noch ausführlicher wird ebendaselbst an einer andern Stelle unterschieden zwischen den Geistern, „die vor ihm dienen" den „Engeln des Angesichts", den „Engeln der Lobpreisung" und endlich den vielen Engeln der Elementargeister [49]. Ueber das Verhältniß der Engel zu diesen Elementargeistern haben wir schon das Nöthige gesagt. Die Engel der Elemente oder der Elementargeister setzt aber das Buch der Jubiläen offenbar auf die tiefste Stufe, ebenso wie an der erstern Stelle „die heiligen Engel" jedenfalls am Niedrigsten stehen. Außer den Engeln des Angesichts und der Heiligsprechung werden dann an der zweiten noch diejenigen aufgeführt, „welche vor ihm dienen". Engel der Heiligsprechung sind, wie der Name ausweist, diejenigen, welchen auch nach späterer jüdischer Anschauung das Amt oblag, Gott zu lobpreisen [50]. Unter

---

[48] Kap. 15 (III, 9). In dem von Ceriani veröffentlichten lat. Fragmente wird der Unterschied etwas verwischt, wodurch sich die Uebersetzung entweder als ursprünglich mangelhaft oder als im Laufe der Zeit verstümmelt erweist. Monum. tom. 1, fasc. 1, p. 16 heißt es nämlich: quoniam omnis angeli vultus et omnes archangeli benedictionis a diebus creaturae ipsorum coram angelorum vultuum et angelorum sanctificationis sanctificavit istrahel, ut esset simul cum ipso et cum angelis sanctorum ipsius.

[49] Kap. 2 (II, 234).

[50] In dem spätern Targum des Pseudo-Jonathan zu Gen. 32, 26 haben die lobpreisenden Engel (מלאכייא משבחייא) schon ihre bestimmten Tagzeiten nach Art der jüdischen Gebetsstunden. In der gnostischen *Poenit. Ad.* ist diese Anschauung insofern geändert, als alle Dämonen und Engel und auch die Menschen ihre Stunde der Lobpreisung haben (Journal Asiat. 1853, p. 452 sqq.).

den Engeln des Angesichtes endlich haben wir wohl die Erzengel zu verstehen, wie denn auch der Begleiter Jehova's, der dem Moyses die Schöpfungsgeschichte offenbart, gerade in unserm Buche als Engel des Angesichts bezeichnet wird. Der Name rührt, wie bezüglich jenes Einen schon erwähnt wurde, daher, daß diese Geister unmittelbar in der Nähe Jehova's sich befinden.

Man hatte auch noch andere ähnliche Eintheilungen. Wir berufen uns hiefür auf die Testamente der Patriarchen. Allerdings ist dies eine judenchristliche Schrift; aber ihre Engellehre steht durchaus auf jüdischem Boden [51], wie sich auch nicht anders erwarten läßt, da das Buch in der Zeit von Titus bis Hadrian abgefaßt worden ist. Etwa ein halbes Jahrhundert jünger, als das Buch der Jubiläen, hat es dessen Engellehre im Großen und Ganzen bewahrt. So werden auch in ihm die Engel des Angesichtes des Herrn nebst den lobpreisenden erwähnt, und zwar heißt es von Letztern, daß sie sich nebst denen, welche Fürbitte für die in Unwissenheit fehlenden Gerechten einlegen, in Einem Himmel zusammen befinden [52]. Nach dieser Anschauung hat also wohl Gott bei der Vertheilung der Rollen an die himmlischen Geister eine große Klasse von Betenden ausgesondert und ihr einen bestimmten Raum des Himmels angewiesen. Diese Klasse der Beter umfaßt dann wieder zwei Abtheilungen, die der Danksagenden oder Lobpreisenden und die der Bittenden. Natürlich kann das Bittgebet bei Engeln nur Fürbitte sein.

Wegen der sonst so ausgebildeten und durchaus jüdischen Angelologie unserer Schrift kann es denn auch nicht etwa als Reminiscenz an den neutestamentlichen Sprachgebrauch angesehen werden, wenn an jener Stelle von den „Thronen" (*θρόνοι*) und „Mächten" (*ἐξουσίαι*) die Rede ist, welche wieder in einem Himmel für sich existiren. Vielmehr muß man umgekehrt sagen: jene Benennungen der Engel waren im Judenthum gebräuchlich, und darum konnte der Heiland wie die Apostel sich nicht verständlicher ausdrücken, als

---

[51] Vgl. *Vorstman* De Testam. p. 90.

[52] Test. Levi n. 3: *οἱ ἄγγελοι τοῦ προσώπου κυρίου, οἱ λειτουργοῦντε καὶ ἐξιλασκόμενοι πρὸς κύριον ἐπὶ πάσαις ταῖς ἀγνοίαις τῶν δικαίων.*

wenn sie jene Namen beibehielten; und da auch sie Unterschiede im Geisterreiche lehrten, so boten sich eben die verschiedenen Namen zur Bezeichnung der vorhandenen Differenzen als die anwendbarsten sehr natürlich dar. Darum sind denn die Engelnamen des Neuen Testamentes als ursprünglich jüdische anzusehen. Selbstverständlich aber hat der Apostel die Abstufungen der himmlischen Geister nicht erschöpfend aufzählen wollen, wenn er Ephes. 1, 21 oder Col. 1, 16 mehre solcher Benennungen neben einander stellt. Ganz bestimmte, consequent festgehaltene Unterschiede sind bei jenen verschiedenen Namen nicht einmal anzunehmen. Dies geht schon aus 1. Petr. 3, 22 hervor, wo Engel neben Mächten und Kräften (*ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων*) genannt werden zur Bezeichnung des ganzen überirdischen Geisterreiches, während sonst neben diesen Kategorien noch andere aufgeführt erscheinen. Auch wird 2. Petr. 2, 10 *δόξαι* neben *κυριότητες* als Synonymum gebraucht zur Bezeichnung der Engel überhaupt. Das Ergebniß ist also dieses, daß in der spätern Zeit unter den Juden zur Bezeichnung verschiedener Abstufungen im himmlischen Geisterreiche verschiedene Namen aufgekommen sind, daß man auch mit einigen von diesen ganz bestimmte Begriffe verband, daß aber die meisten nur die Bestimmung hatten, im Allgemeinen Unterschiede anzugeben, und daß auch eine constante Zahl von Engelklassen in der jüdischen Tradition nicht existirte.

12. Wir kommen am Schlusse dieser Untersuchung wieder auf deren Ausgangspunkt zurück. Es wurde nämlich bemerkt, daß der obersten Engelklasse, den *ἐγρήγοροι*, in der jüdischen Sage die doppelte Rolle zugetheilt werde, Lehrer und zugleich Verführer der Menschen gewesen zu sein. An Letzteres, an den Fall der obersten Engel mit den Menschentöchtern, hat sich denn allmälig ein weit ausgesponnenes, geordnetes System von Vorstellungen angeknüpft. Um dasselbe klar zu machen, müssen wir die ganze Engelgeschichte übersichtlich darstellen. Nach dem Buche der Jubiläen sind die Engel sämmtlich am ersten Schöpfungstage erschaffen worden[53].

---

[53] Kap. 2 (II, 234). Der Widerspruch des spätern jüdischen Midrasch mit dieser Angabe (s. Treuenfels a. a. O. S. 10) hat für unsere Sache kein Interesse.

Von einer Prüfung und Bewährung oder einem Falle derselben ist gar keine Rede. Alles vielmehr, was in den spätern jüdischen Schriften über die Engel mitgetheilt wird, macht den Eindruck, als seien die himmlischen Geister vom ersten Augenblicke ihrer Existenz an sofort in einen bleibenden Zustand eingetreten; von einem Falle wird nur als von einem gleichsam zufälligen, und nicht durch eine allgemeine Prüfung veranlaßten Ereignisse gesprochen. Wollen wir in dem bei Henoch (18, 13 ff.) erwähnten Ungehorsam der sieben Sterne nicht auch die Fleischessünde der Wächter erkennen, so hätten wir hier ein zweites Vergehen, eine Art Aufstand, in Folge dessen jene Sieben aus dem himmlischen Reiche verstoßen wurden. An eine von Gott angeordnete Prüfung wäre auch hierbei nicht zu denken. Der Hauptfehltritt der Engel aber, um den das spätere Judenthum wußte, ist und bleibt die Versündigung mit den Menschentöchtern. Denn während jener Aufstand, so viel uns bekannt ist, nur im Buche Henoch vorübergehend erwähnt wird, zieht sich die Erzählung von jener abscheulichen That der Engel durch die ganze spätere jüdische Tradition hindurch. Man kann geradezu behaupten, daß die Stelle Gen. 6, 2, welcher jene sonderbare Sage ihre Entstehung verdankte, ganz allgemein von den spätern Juden in der mehrerwähnten Weise gedeutet wurde[54].

Diese Stelle, natürlich nur in dem angegebenen Sinne, war nun um so willkommener, als man doch auch durch die alttestamentlichen Schriften, sowie aus der täglichen Lebenserfahrung wußte, daß es böse überirdische Geister gebe. Die Erzählung der

[54] Vielleicht hat auch der alex. Uebersetzer von Js. 30, 4 auf diese Sage angespielt, da er abweichend vom hebr. Texte *ἄγγελοι πονηροί* erwähnt. Jedenfalls hat er damit die Dämonen bezeichnen wollen, wußte also um einen Engelfall. Denn es läßt sich nicht wohl annehmen, daß er diese nur aus dem Grunde mit jenem Namen sollte belegt haben, weil sie in der Symmetrie des ganzen Geisterreiches den (guten) Engeln correspondiren. Auch liest wenigstens der cod. Alex. nebst einigen jüngern Hschr. Gen. 6, 2 *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* für *υἱοὶ τοῦ θεοῦ*. Flav. Jos. (Antt. I, 3, 1) und selbst der spiritualistische Philo (de gigant. §. 2) sprechen bei dieser Stelle ebenfalls von den *ἄγγελοι θεοῦ*.

Genesis (6, 2 ff.) erklärte nun deren Entstehung[55]. Das Buch Henoch sagt mit voller Bestimmtheit (15, 8 ff.): Die von den gefallenen Engeln und den Menschentöchtern erzeugten Riesen sind die Dämonen und heißen böse Geister. Sie hausen in den Wolken und werden von da herabgestürzt, um unsichtbar, wie sie sind, unter den Menschen Unheil anzurichten. Die Macht der bösen Geister geht aber nach dem Buche der Jubiläen so weit, daß sie sich selbst über die Gedanken der Menschen erstreckt[56]. Von den Söhnen Noe's erzählt dieselbe Schrift, daß sie sich durch Essen von Blut versündigt hätten, und dies gilt nach der Auffassung ihres Autors als eines der größten Verbrechen; aber unreine Geister sind es gewesen, welche die Unglücklichen dazu verführten[57]. Aehnlich heißt es in den Testamenten der zwölf Patriarchen, Beliar (was nur ein anderer Name für Satan ist) habe dem Menschen sieben Geister des Irrthums gegeben[58]. Sollte dies Letztere auch lediglich eine Personifikation sein, so wird doch sicher an dieser Stelle das menschliche Irren auf den bösen Geist Beliar zurückgeführt. Weiter erzählt der Verfasser im Testamente Dan (n. 1), einer der Geister Beliar's habe den Rath ertheilt, den Joseph zu tödten. Ebendaselbst aber (n. 4) wird gesagt, bei andauernder Verwirrung der Seele (*ταρασσομένης δὲ τῆς ψυχῆς συνεχῶς*) weiche der Herr von ihr, und herrsche (*κυριεύει*) über sie Beliar. Das Stärkste dieser Art ist Test. Nephth. n. 8 behauptet, wenn es heißt, der Teufel mache sich die Bösen zum Eigenthum, zu seinem eigenen Werkzeuge (*ὡς ἴδιον σκεῦος*). Der Zustand der Besessenheit wird also hier als der Höhepunkt der Herrschaft aufgefaßt, welche der Teufel über den sündigen Menschen ausübt. Ebenso räumt Flavius Josephus den bösen Geistern die Fähigkeit ein, auf die Schicksale

---

[55] Die Ansicht des Flav. Jos. (B. J. VII, 6, 3), die bösen Geister seien die Seelen sündhafter Abgestorbenen, steht ganz vereinzelt da, und kam mehr unter den Heiden (vgl. *Tert.* de test. an. c. 3) als unter den Juden vor. Darum wird sie auch bei Jos. selbst als heidnische Reminiscenz zu bezeichnen sein. Ueber eine ähnliche Aeußerung im B. der Jub. s. unten.

[56] Kap. 12 (III, 4).

[57] Kap. 11 (III, 1).

[58] Test. Rub. n. 2.

des Menschen zu wirken. B. J. I, 32, 2 läßt er den Herodes sagen, irgend ein Dämon (δαίμων τις) veröde sein Haus. Nach B. J. VII, 6, 3 steht es sogar in der Gewalt der Dämonen, direkt die Menschen zu tödten. Auch die Besitzergreifung der Menschen durch die bösen Geister ist ihm bekannt. (Ibid.)[59] Ebenfalls geht Mastema, der oberste der Teufel, darauf aus nach dem Berichte des Buches der Jubiläen, dem Menschen auf alle mögliche Weise zu schaden[60]. Er schickt sogar die Vögel, daß sie den auf den Acker ausgestreuten Saamen auffressen[61]; und nur Jehova verhindert es durch seine Dazwischenkunft, daß Mastema den Moyses tödtet, da dieser mit den befreiten Israeliten aus Aegypten zieht[62]. Abgesehen von der Angabe über die Entstehung der Dämonen ist natürlich im Allgemeinen in allen diesen Schriften nur das gesagt, was im Wesentlichen auch in den biblischen Büchern sich vorfindet. Erzählt ja auch das Buch Tobias von dem Dämon Asmodäus, daß er die Männer der Sara nach einander getödtet habe, und wird die Fortsetzung dieser verderblichen Wirksamkeit nur durch die Dazwischenkunft Raphaels gehemmt. Daß aber die Anschauungen gerade dieses Buches auf die spätere jüdische Engel- und Dämonenlehre jedenfalls großen Einfluß gehabt haben, wurde bereits bemerkt. Nur tritt, wie gesagt, noch die an Gen. 6, 2 anknüpfende Ansicht über die Entstehung der Dämonen hinzu.

---

[59] Schon in der damaligen Zeit verband sich mit der Beobachtung dieser Thatsache viel Aberglaube. Jos. z. B. erzählt in allem Ernste trotz seiner Aufgeklärtheit, die Kunst die bösen Geister zu vertreiben rühre von Salomo her. Sie habe sich durch die Jahrhunderte vererbt und sei noch in seiner Zeit ausgeübt worden. Ein gewisser Eleazar nämlich habe in Gegenwart Vespasian's, dessen Söhne und vieler hohen Offiziere einen Dämon beschworen. Mit einem Ringe, unter dessen Platte sich eine bestimmte Wurzel befunden, habe derselbe unter Anwendung einiger von Salomo herrührenden Formeln und unter Anrufung seines Namens den Dämon einem Besessenen an der Nase herausgezogen (Antt. VIII, 2, 5). Auch B. J. II, 6, 3 sagt er von einer Wurzel Baaras, daß sie die Kraft besitze die Dämonen zu vertreiben.

[60] Kap. 10 (II, 253). Dillmann erklärt diesen Namen aus dem Hiphil von שׂטם, so daß er mit Satan gleichbedeutend wäre. Es scheint dies durch Kap. 50 (III, 70) bestätigt zu werden, woselbst gesagt wird: weder Satan noch irgend ein Böser.

[61] Kap. 11 (III, 2).

[62] Kap. 48 (III, 66).

So erscheint also nach der spätern jüdischen Auffassung Mastema, der auch Beliar, Azazel, Sammael und Beelzebul[63] genannt wurde, der Fürst der Teufel, mit den übrigen bösen Geistern als materieller wie geistiger Beschädiger der Menschen. Bei dieser Zusammenfassung des spätern jüdischen Glaubens bezüglich dieses Punktes erhellt, daß sowohl die frühern himmlischen Geister selbst, wie die von ihnen mit den Weibern erzeugten bösen Geister oder Dämonen an jener teuflischen Wirksamkeit sich betheiligen.

13. Während nun den letztern im Buche Henoch die Luft zum ständigen Aufenthaltsorte angewiesen wird, von wo aus sie die Menschen quälen, nennen die Testamente der Patriarchen den Beliar, den Teufelfürst, geradezu den Luftgeist (*ἀέριον πνεῦμα*)[64]. Allerdings ist zwischen den Dämonen oder bösen Geistern und den Satanen in der Apokryphenliteratur, zumal im Buche Henoch, ein Unterschied gemacht. Aber dieser Unterschied verhindert nicht die gemeinschaftliche Wirksamkeit. Auch ist die Differenz nicht so wesentlich, als Dillmann[65] glaubt. Er behauptet nämlich, wie das Alte Testament nichts über den Ursprung der Satane lehre, und auch das Neue Testament die Teufel von den Engeln, die ihre Wohnsitze verlassen hätten, den eigentlichen Dämonen unterscheide, so hätten auch nach dem Buche Henoch die Satane gar keine Beziehung zu dem Engelfall und dessen Folgen, sondern träten sofort als böse Mächte in die Geschichte ein. Diese sonderbare Behauptung geht lediglich von den Namensunterschieden aus, um Schlußfolgerungen

---

[63] Matth. 10, 25. 12, 24. 27. Mark. 3, 22. Luk. 11, 15 ff. Der Name *βεελζεβούλ* (Gott der Unreinigkeit), woraus die Form *βεελζεβοὺβ* (Fliegengott) entstand, scheint zur Zeit Christi der gebräuchlichste gewesen zu sein. Für Mastema findet sich Act. Philippi in Hellade §. 8 bei *Tischendorf* Act. Apostt. apocr. Lips. 1851, p. 98, *μανσημάr*. Im spätern Judenthum aber ward der aus dem B. Tobias bekannte Dämon Asmodäus für den Obersten der Teufel angesehen (vgl. Eisenmenger Entdecktes Judenth. I, 351 ff.) Dies geschieht auch schon in dem sehr alten Apokryphum Act. et Mart. Matth. §. 17, bei Tischend. l. c. p. 177, wo ein Teufel angeredet wird: *ὦ Ἀσμοδαῖε, βεελζεβούλ, σατανᾶ!*

[64] Test. Benj. n. 3.

[65] Das B. Henoch, zu 40, 7.

zu ziehen, die in der Sache selbst gar nicht begründet sind. Können denn die Satane oder Teufel nicht dieselben sein, wenn sie an andern Stellen als frühere Engel bezeichnet werden? Und wenn das Buch Henoch (40, 7) die Satane als Ankläger der Menschen vor Gott auftreten läßt, warum soll man denn dabei an andere denken müssen, als an die gefallenen Engelfürsten? Wir haben nur die beiden Unterschiede festzuhalten, daß Ein Geist an der Spitze des finstern Reiches steht, und zweitens daß, wenigstens dem Berichte des Buches Henoch gemäß, auch die von den gefallenen Engeln mit den Weibern erzeugten „Riesen" diesem Reiche als Dämonen angehören.

Es scheint nur schlecht hiermit übereinzustimmen, was sonst in den jüdischen Apokryphen von der Bestrafung der gefallenen Engel gemeldet wird. Entsprechend der fortgesetzten Thätigkeit zur Beschädigung der Menschen, treibt, wenigstens nach der angeführten Stelle aus den Testamenten der Patriarchen, der Fürst der Teufel gleich den Dämonen des Buches Henoch sein Unwesen in der Luft. Ganz anders aber lauten die Berichte über den Strafort der Gefallenen. Nach Henoch (10, 4 f.) soll Azazel gebunden an Händen und Füßen in eine Grube in die Wüste in Dudael geworfen werden[66], bedeckt mit spitzigen Steinen und Finsterniß[67], um am Tage

---

[66] Die Wüste muß man sich überhaupt gern als Aufenthaltsort der Dämonen gedacht haben. Selbst in Alexandrien war diese Anschauung geläufig; denn in der LXX zu Jſ. 13, 21. 34, 13 f. werden unter den wilden Thieren als Bewohner verwüsteter Orte auch Sirenen und Dämone (Satyre) genannt. Im hebr. Text wird dafür von Straußen (בְּנוֹת יַעֲנָה) oder ähnlichen Thieren (תַּנִּים) und von Böcken (שְׂעִירִים) gesprochen. Die weiblichen Thiere wurden in der Uebersetzung zu Sirenen, die männlichen, behaarten (Vulg.: pilosi) zu Dämonen (Satyren). Nur an letzterer Stelle ist daemonia auch in die Vulg. übergegangen. Auch Tob. 8, 3, wo von der Entfernung des Asmodäus die Rede ist, wird der Ausdruck gebraucht, er sei in der Wüste Oberägyptens festgelegt worden. Diese volksthümliche Ausdrucksweise wendet darum auch der Heiland an, da er (Matth. 12, 43) von dem Verhältniß der Dämonen zu den Menschen spricht. Vgl. auch Offenb. 18, 2.

[67] Strafe und Name (עֲזָאזֵל) erinnert an den Sündenbock, der dem Azazel in die Wüste zugeschickt wurde (Lev. 16, 10. 22), wie Dillmann z. d. St.

des Gerichtes in den Feuerpfuhl zu kommen. Nach 54, 4 ff. gehen die Anhänger Azazel's demselben Schicksale entgegen; sie werden mit schweren Ketten und Steinen belastet, und nach 10, 12 f. liegen sie bis zum Tage des Gerichtes unter den Hügeln der Erde. An einer andern Stelle (67, 7) werden die vulkanischen Erscheinungen für Zeichen des brennenden Thales ausgegeben, in welchem unter der Erde die gefallenen Engel leiden. Das Gleiche gilt nach 67, 8 von den warmen Heilquellen, welche zwar zur Heilung des leiblichen Organismus, aber zur Bestrafung des Geistes dienen. Und wenn einst die Geister aus jenen provisorischen Straforten entlassen sind, um die ewig dauernden Höllenqualen anzutreten, dann werden auch jene Quellen erkalten (67, 11). Nur der Form nach einfacher, dem Gedanken nach aber völlig übereinstimmend mit jener Sage, erklärt ungefähr zwei Jahrhunderte später der Verfasser des Buches der Jubiläen, jene Fleischessünder aus dem Engelreiche lägen gebunden in Mitten der Erde[68]. Das Alles wird aber bloß von den gefallenen Engeln selbst gesagt, nicht auch von ihrer im Verbrechen erzeugten Nachkommenschaft. Vielmehr hoffen ihre Söhne nach Hen. 10, 10 fünfhundert Jahre zu leben[69], und dann werden sie, die Riesen, als Dämonen in die Luft versetzt[70]. Man sollte demnach meinen, nach der jüdischen Ueberlieferung gingen die Versuchungen und Quälereien nur von diesen letztern aus, die gleich lebendigen Damokles-Schwertern stets drohend über den Menschen schweben, während jene, die gefallenen Engel selbst schwer und

---

richtig bemerkt. Er hätte nur noch hinzufügen können, daß auch Philo (quis rer. div. her. §. 37) den Sündenbock mit der *κακοδαιμονία* in Verbindung bringt.

[68] Kap. 5 (II, 242).

[69] Dillmann erklärt die Worte: „sie hoffen auf ein ewiges Leben" aus dem Zusatze: „und 500 Jahre zu leben" wohl richtig für: auf ein überaus langes Leben.

[70] Nur nach Einer Tradition, welche in der ältern jüdischen Sibylle ihren Ausdruck gefunden hat, heißt es (Sibyll. I, 101 sqq.), die Giganten würden mit unlösbaren Ketten verwahrt (*δεσμοῖς ἀῤῥήκτοις πεφυλαγμένοι*) in die Hölle geworfen. Es erinnert dies an die Ketten und die provisorische Aufbewahrung Azazel's. Jedenfalls steht aber diese Angabe vereinzelt da.

schmerzlich gefesselt die Untiefen der Erde nicht zu verlassen im Stande sind. Ob sich nun die Juden deren schädliche Wirksamkeit als eine geistig vermittelte, aus dem Innern der Erde bis auf deren Oberfläche sich erstreckende gedacht haben, oder ob sie etwa eine zeitweilige Befreiung der Gefesselten zur Belästigung der Menschen annahmen, läßt sich nicht ermitteln. Am wahrscheinlichsten ist wohl, daß sie die Vorstellungen unvermittelt neben einander stehen ließen, die Gefallenen seien gefesselt zur eigenen, vorläufigen Strafe, und wiederum, sie quälten die Menschen. Letzteres hatte dann zur Folge, daß man von ihnen als von Luftgeistern sprach, weil die versuchenden und quälenden als solche gedacht wurden. Ueber dieser Vorstellung wäre natürlich die andere von dem Gefesseltsein in Mitten der Erde vergessen worden, oder weniger mißverständlich gesagt, beide Vorstellungen hätte man abwechselnd in den Vordergrund gestellt, je nachdem man die Gefallenen als Sträflinge oder als Quälgeister dachte. So ist der in der Erde schmachtende Azazel zugleich Beliar, der Luftgeist.

14. Dem Wesen und dem eigenen Zustande nach werden also die gefallenen Engel oder Satane im spätern Judenthum unterschieden von den Giganten oder Dämonen, und ebenso in ihrem Verhältnisse zu den Menschen; aber insofern sie alle zusammen das finstere Geisterreich bilden, wird dieser ihr Unterschied nicht hervorgekehrt. So waltet denn auch die Idee ihrer Gleichartigkeit vor, wenn sie als die heidnischen Götzen bezeichnet werden. Wir haben oben schon Berührungspunkte zwischen der jüdischen Engellehre und der griechischen Philosophie hervorgehoben. Aehnliche Berührungspunkte sind vorhanden zwischen dem griechischen Volksglauben und dem Judenthum. Oberflächlich angesehen zeigten die Geisterschaaren, von welchen die Juden sich die Himmel bevölkert dachten, und welche sie den Völkern, den Elementen und allen Geschöpfen zutheilten als deren Führer und Beschützer, einige Aehnlichkeit mit den vielen Göttern und Göttinnen des Olymp und noch mehr mit den Genien und niedern Göttergestalten, welche nach griechischer Vorstellung das All bevölkerten und belebten. Daher äußert schon Philo[71]

[71] De profug. §. 38 (ed. Mang. p. 577).

die Ansicht, die Engel würden von den Heiden irrthümlich für Götter ausgegeben. Da nun aber zu den überirdischen Geistern auch böse gehörten, so mußte die heidnische Götterwelt natürlich diese mit in den Kauf nehmen. Abgesehen von allen wirklich dämonischen Erscheinungen auf dem Gebiete des Heidenthums, war auch dessen ganzes Wesen nur zu sehr geeignet, als ein grauenvolles und finsteres angesehen zu werden, sobald man nicht den heitern Genuß Weniger, sondern das wahre Wohl der ganzen Menschheit und die Idee ächter und ernster Religiosität zum Maßstabe der Beurtheilung machte. Darum mußte man bald den mildern Gedanken Philo's fallen lassen, um die heidnische Götterwelt rundweg als das Dämonenreich zu bezeichnen. Der Name *δαίμων* oder *δαιμόνιον*, ursprünglich nach griechischem Sprachgebrauche das Göttliche bezeichnend, nahm nun in dieser Anschauung die Bedeutung von Aftergottheit, Götze und Teufel an. So gab der alexandrinische Uebersetzer von Ps. 96 (95), 5 אֱלִילִים mit *δαιμόνια* wieder: alle Götter der Heiden sind Götzen, Dämonen. Ebenso heißen auch in der LXX zu Deut. 32, 17 die שֵׁדִים, die Götzen, schon *δαιμόνια*, und gleichfalls Ps. 105 (106), 37, womit noch Bar. 4, 7 zu vergleichen ist. Js. 65, 11 übersetzt der Alexandriner das hebräische גַּד (die Göttin Fortuna der Babylonier) mit *δαιμόνιον*. Natürlich zwingt weder der Zusammenhang noch der Sprachgebrauch, bei diesen Stellen geradezu an die gefallenen Geister zu denken. Aber daß in der spätern Zeit *δαιμών* oder *δαιμόνιον* Satan, Teufel bedeutet, brauchen wir schon Angesichts der neutestamentlichen Terminologie nicht erst zu bemerken [72]. Und nicht allein finden wir unter dieser Benennung auf christlichem Standpunkt die Anschauung ausgesprochen, daß die Götzen böse Geister seien, sondern es wird auch in der spätern jüdischen Lite=

[72] Selbst Apgesch. 17, 18 kömmt freilich *δαιμόνια* noch im Sinne von Gottheit vor, aber nur in der Ausdrucksweise der Athener; bei Flav. Jos. an mehrern Stellen (Bell. Jud. I, 2, 8. 31, 3). Daneben kennt er indeß auch *δαιμόνια* als gebräuchlichen Kunstausdruck für böse Geister; vgl. B. J. VII, 6, 3: *τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια κτλ.*

ratur ausdrücklich gesagt. So offenbart im Buche der Jubiläen Jehova dem Moyses auf Sinai die zukünftigen Dinge; unter anderm auch von den Israeliten: Und sie werden sich Steinbilder machen und geschnitzte Holzbilder, und werden vor ihnen niederfallen, daß sie in Sünde gerathen, und werden ihre Söhne den Dämonen opfern und allen den Werken der Verirrung ihres Herzens[73]. Daß hier die heidnischen Götter ausdrücklich als die bösen Geister bezeichnet werden, leuchtet ein[74].

15. Ungeachtet der scheinbar großen Verwirrung, welche in der jüdischen Engel- und Dämonenlehre herrscht, kann man doch wenigstens der Entstehung der einzelnen Ideen richtige und meist biblische Grundgedanken nicht absprechen. Am weitesten hat sich jedenfalls die Anschauung über den Ursprung der Dämonen von der Wahrheit entfernt. Aber auch bei der Combination der einzelnen Auffassungen ist viel Unrichtiges und Abenteuerliches mit untergelaufen. Es ließ sich dies bei der wenig nüchternen, dagegen höchst phantasiereichen Denkweise der jüdischen Nation gar nicht vermeiden. Um so mehr jedoch that hier eine Ausscheidung der mythischen Elemente Noth und eine Berichtigung zahlreicher und vielgestaltiger Irrthümer. Darum ermahnt der Apostel Paulus die Kolosser, sich nicht verführen zu lassen zu falschem Engeldienst durch Jemanden, der sich in das versteige, was er nicht gesehen[75]. Auch wird die dem Titus ertheilte Warnung vor „jüdischen Sagen" (1, 14) wohl

---

[73] Kap. 1 (II, 232). Offenbar liegt dieser Darstellung Ps. 106, 37 zu Grunde, wo (105, 37), wie bemerkt wurde, auch in der LXX δαιμόνια gebraucht ist.

[74] Etwas anders verhält es sich mit der Stelle, die Heiden beteten die Dämonen an. Kap. 22 (III, 21). Diese Aeußerung wird verbunden mit den beiden andern, sie schlachteten ihre Opfer den Todten und äßen auf den Gräbern. Mit Letzterm ist natürlich das Essen von Opfermahlzeiten gemeint. Die Dämonen sind also wohl die verstorbenen Heiden. Indeß geht hieraus nicht hervor, daß der Verf. der Schrift die bösen Geister für sündige Abgestorbene hielt, vielmehr liegt dies in der heidnischen Anschauung, auf welche hier Bezug genommen wird, daß die menschlichen Seelen die überirdischen Geister seien. Nur das ist hierbei das jüdische Element, daß der Gegenstand der heidnischen Anbetung als etwas Böses bezeichnet wird. Dämon steht also hier für den angebeteten bösen (menschlichen) Geist.

[75] Kol. 2, 18.

denselben Sinn gehabt haben. Neben diesen prinzipiellen Aeußerungen finden wir in den neutestamentlichen Schriften auch thatsächliche Berichtigungen im Einzelnen vor. Dahin gehört, daß Petrus und Judas von einem Falle und einer Bestrafung der Engel reden, sogar unter Anwendung mancher damals üblicher Bilder, aber doch so sehr mit Ausschluß aller sagenhaften Details, daß man die Absicht einer Emendation kaum verkennen kann[76]. Erzählt die jüdische Mythe von der fleischlichen Verbindung der Engel mit den Menschentöchtern, so sagen die Apostel nur: die Geister hätten ihre Stätte verlassen und ihre Würde nicht gewahrt. Dachte der jüdische Volksglaube sich die Engel mit Ketten belastet unter den heißen Quellen in Feuer und Schwefel liegen, so wird in denselben Ausdrücken bei den Aposteln die Bestrafung der gefallenen Geister geschildert, aber mit Weglassung der speziellen Angaben und in solcher Verbindung, daß an der bildlichen Bedeutung ihrer Aeußerungen Niemand zweifeln kann. Unter demselben Gesichtspunkte ist auch der Gebrauch der verschiedenen Engelnamen im Neuen Testamente zu beurtheilen. Wir haben bereits nachgewiesen, daß eine bestimmte Eintheilung der Geisterwelt in den neutestamentlichen Schriften nicht gelehrt wird. Die Ausgeburten der jüdischen Phantasie, wie sie uns noch in den judenchristlichen Testamenten der Patriarchen entgegentreten, erscheinen im Neuen Testamente auf ihren richtigen Kern zurückgeführt, daß es Unterschiede unter den Engeln gebe. Gerade in dem Gebrauche der damals geläufigen Engelnamen, aber nachweislich ohne die in den jüdischen Apokryphen fixirte Bedeutung, liegt also wieder eine mittelbare Berichtigung der jüdischen Angelologie.

So finden demnach, theils mit einer Berichtigung verbunden, auch manche jüdische Anschauungen in der neutestamentlichen Lehre über die Engel und Dämonen ihre Bestätigung. Wollten wir dies im Detail ausführen, so würden wir uns auf das Gebiet der neutestamentlichen Theologie verlieren. Wir verweisen darum hier nur beispielsweise noch auf einige besonders bemerkenswerthe Punkte. Vor Allem wird es stets ein vergebliches Bemühen bleiben, die

---

[76] 2. Petr. 2, 4. Jud. 6.

Lehre von der teuflischen Besessenheit der neutestamentlichen Offenbarung abzusprechen. Nur ist auch hier wieder der Unterschied hervorzuheben, daß nach der Lehre Christi die göttliche Macht, die von ihm ausgehende Sendung, Fasten und Gebet die Teufel vertreiben, während z. B. selbst der rationalistische Flav. Josephus daran glaubt, daß durch eine Wurzel und durch salomonische Zauberformeln die Dämonen den Menschen an der Nase herausgezogen werden [77]. Der Apostel Paulus ferner, obgleich er vor jüdischen Engelmythen warnt, erkennt es selbst an, daß in dem heidnischen Götzendienst eigentlich ein Teufelsdienst verborgen sei [78]. Doch um dieses zum Theil unheimliche Gebiet mit dem reizendsten Anblicke zu verlassen, den es gewährt, so betheuert Jesus in einer Weise, als sagte er etwas Neues und Unerwartetes, daß die Engel der Kleinen stets das Antlitz seines Vaters schauten, der im Himmel sei [79]. Es lag dem Zusammenhange gemäß die Andeutung in diesen Worten, daß die Engel ihre ganze Stellung dazu benützen würden, für das Wohl ihrer Schützlinge sorgsam und mächtig einzutreten. Welcher Gegensatz zwischen den jüdischen Sagen, wie sie am weitläufigsten im Buche Henoch entwickelt werden, und dieser einfachen, erhabenen Hinweisung auf eine Thatsache, die dem Gemüthvollen so tröstlich erscheint, als vernunftgemäß dem Denkenden!

VI. Die Anthropologie.

1. Der Mensch ist sich selbst das größte Räthsel, wenn er nach der Beobachtung Anderer und nach der eigenen Erfahrung die wichtigsten und nächsten Fragen über die Zusammensetzung seines Wesens, seine Bestimmung und sein Verhältniß zu Dem, was ihn umgibt, beantworten soll. Daher denn auch über kein philosophisches Problem so viel hin und her geredet worden ist, und so verschieden-

---

[77] Antt. VIII, 2, 5 cf. Bell. Jud. II, 6, 3.
[78] 1. Kor. 10, 20 f. vgl. auch Offenb. 9, 20.
[79] Matth. 18, 10.

artige Lösungen ersonnen wurden, als über die Frage: was ist der Mensch?[1] Materialismus und Pantheismus, zum Theil sich die Hände reichend, zum Theil bis zu den äußersten Gegensätzen auseinandergehend, haben beide mit besonderer Sorgfalt der Anthropologie sich angenommen, indem sie beide im Menschen sich am unwidersprechlichsten repräsentirt und thatsächlich bewährt fanden. Die Nichtexistenz einer geistigen Substanz konnte wohl nicht klarer und sicherer nachgewiesen werden, als wo sich geistige Aeußerungen an materielle Dinge, an physische Vorgänge nothwendig gebunden zeigten. Der Materialist bemächtigte sich darum des Menschenwesens mit besonderer Vorliebe und erklärte es für ein thierisches. In welchem uns erfahrungsmäßig bekannten Geschöpfe hätte aber der Pantheist mehr Spuren der Gottesidee entdecken können, als in dem denkenden, fühlenden, schaffenden Prinzipe, das den Menschen belebt? Wenn sich ihm irgendwo eine lebendige, nachweisbare Gestaltung des Göttlichen auf Erden darzubieten schien, so war es in seiner eigenen Seele. Zwischen dieser blasphemischen Erhebung des Menschen und jener schamlosen Erniedrigung steht der Dualismus in der Mitte. Allerdings ist das thierische Element im Menschen vertreten, aber in geheimnißvoller, unergründlicher Verbindung mit einem andern, welches man, richtig verstanden, selbst das göttliche nennen mag. Aber auch diese richtige dualistische Auffassung konnte wieder zu Verirrungen führen. Unterschied man auch die beiden so verschiedenartigen Bestandtheile, aus denen das menschliche Wesen sich zusammensetzt, so mißdeutete man doch leicht diese Verbindung der beiden Elemente, und verstand ihre Einheit nicht. Die Sinnlichkeit, zum Bösen reizend, trat an die Stelle der Sünde ein, und der Körper mußte dann folgerichtig vom Bösen stammen, von einem Prinzipe, welches dem im Menschengeiste repräsentirten Göttlichen feindlich gegenüberstand. Dieser Irrthum führte die sonderbarsten

---

[1] Eine besondere Abhandlung über die Schöpfungslehre überhaupt lassen wir nicht folgen, weil hierzu das Material mangelt. Wie das B. der Weish. zeigt, hat man die Frage über die Entstehung der Welt in Alexandrien viel besprochen; aber in Palästina, wo man doch nur nebenbei philosophirte, scheint diese Frage die Geister nicht in bemerkenswerther Weise beschäftigt zu haben.

Vorstellungen herbei, wie sie bei den griechischen Philosophen, viel phantastischer noch in den spätern gnostischen Systemen zum Vorschein treten.

2. Diese dreifache Verirrung des Materialismus, Pantheismus und Dualismus in ihren verschiedenartigsten, fast zahllosen Formen ward durch die Offenbarung überwunden. Die Gotteslehre ausgenommen, ist die Anthropologie derjenige Gegenstand, mit welchem sich die alttestamentlichen Offenbarungsurkunden am meisten und am eingehendsten beschäftigen. Der Grund hiefür ist wohl leicht zu begreifen: nächst der Erkenntniß Gottes und neben ihr ist dem Menschen keine so nothwendig zur Regelung seines sittlichen Verhaltens, zur Bestimmung seiner Pflichten und zum Antriebe zu deren Erfüllung, als eben die Erkenntniß seiner selbst. Darum werden denn die Grundzüge dieser Erkenntniß schon in den ersten Anfängen der Offenbarung vorgetragen. Die mosaische Schöpfungsgeschichte erzählt von der Erschaffung des Menschen, seines Körpers und seiner Seele durch Gott. Die Frage, welche die ganze alte Welt bewegte, und alle philosophischen Köpfe beschäftigend, von keinem genügend beantwortet wurde, die Frage, woher denn das Böse in die Welt, und zumal das sittlich Böse in den Menschen gekommen, wird schon im Anfange der ältesten Offenbarungsurkunde, wenngleich nicht spekulativ, so doch positiv und darum mit um so größerer Bestimmtheit gelöst. Es wird von dem Falle des ersten Menschenpaares gesprochen, welcher wie eine durchgreifende Umgestaltung der menschlichen Verhältnisse überhaupt, so auch eine sittliche Verschlechterung zur Folge gehabt habe. Das Böse wird also schon nach der alttestamentlichen Lehre von der sittlichen Freiheit abgeleitet, und weiter von dem aus der Sünde stammenden Reize. Der Mensch erscheint nach dieser Doktrin wie eine Mißgeburt in der Welt, oder wie eine Ruine, welche noch die großartige Anlage aufzeigt, welche einst vorhanden gewesen, aber nur Trümmer zurückgelassen hat. Dennoch sind auch diese Trümmer nicht unbewohnbar, und durch Kunst kann aus ihnen sogar noch ein stattliches Gebäude geschaffen werden. Dazu jedoch ist nicht allein menschliche Ausdauer und Kunstfertigkeit erforderlich, sondern die höhere, göttliche Macht muß mithelfen, die Spuren

früherer Zerstörung, der gewaltsamsten, die denkbar ist, der Zerstörung im Keime zu verwischen. Mit andern Worten: Selbst dem in der Empfängniß schon verderbten Menschen werden sittliche Ideale vorgehalten, und seiner getrübten Erkenntniß und seinem geschwächten Willen bietet Gott höhere Kräfte an, durch deren Anwendung er jenen Idealen nachzustreben im Stande ist; die volle Verwirklichung wird ihm indessen auf Erden nicht zu Theil. Das ist ungefähr der wesentliche Kern der alttestamentlichen Anthropologie in die spekulative Sprache übersetzt. Manches hiervon ist allerdings mehr angedeutet, als gesagt; aber im Lichte der spätern Offenbarung angesehen, machen die didaktischen Aeußerungen sowie manche geschichtliche Darstellungen im Alten Testamente diesen Eindruck.

Ungeachtet der so wesentlichen Verschiedenheit, welche zwischen der alttestamentlichen Doktrin und den philosophischen Spekulationen in alter Zeit über die Anthropologie bestand, war dennoch bei dem Zusammenstoß der jüdischen und hellenischen Weltanschauung gerade bezüglich der Menschenlehre Schlimmes zu befürchten. Eben aus dem Grunde, weil Vieles aus der Anthropologie mehr angedeutet und theilweise sogar mehr vorausgesetzt, als klar ausgesprochen und ausführlich entwickelt, Anderes aber in historische Erzählungen eingekleidet war, machte die alttestamentliche Lehre ihre praktischen Folgen wohl geltend; aber wenn es darauf ankam, sich theoretisch und spekulativ über die Menschenlehre zu orientiren, so mußte es auch auf alttestamentlichem Standpunkte sehr große Schwierigkeiten geben. Drang nun noch das wirre Durcheinander von Vermuthungen und Erfahrungen, von Systemen und Mythen, welches die alte Welt enthielt, bis zu den Juden vor, so waren im Allgemeinen die Erscheinungen vorauszusehen, welche das sonderbare Gemisch der gnostischen Spekulationen und Phantastereien wirklich zu Tage gefördert hat. Diese Ausläufer der Vereinigung der jüdischen Elemente mit den griechisch-philosophischen, zu denen sich auch noch christliche und andere gesellten, berühren unsere Aufgabe nicht, wohl aber die ungleich interessanteren Anfänge einer solchen Verbindung. Sehen wir wiederum zuerst zu, wie sich dieselbe am Heerde des hellenischen Judenthums gestaltete.

3. Der Größe der Gefahr, in welcher die Reinerhaltung der

jüdischen Anthropologie in den letzten Jahrhunderten vor Christus schwebte, entspricht der Nachdruck und die Ausführlichkeit, mit welcher dieselbe in jener Schrift dargelegt wird, welche authentisch und maßgebend zeigen sollte, wie die jüdische Lehre in das Gewand hellenischer Spekulation und Darstellungsweise eingekleidet werden könne. Gleichwohl haben die meisten neuern Erklärer gerade dem Verfasser dieser Schrift den Vorwurf gemacht, daß er mit voller Entschiedenheit sich die pythagoräische Präexistenzlehre und den platonischen Dualismus angeeignet habe [2]. Es sagt nämlich im Buche der Weisheit (8, 19 f.) der Verfasser, er sei ein gut beanlagtes Kind gewesen und habe eine gute Seele bekommen, oder besser: er sei mit einer guten Seele in einen unbefleckten Körper eingegangen [3]. Selbst B. Bauer [4] erklärt, dem Wortsinne nach brauche bei dieser Stelle nicht an die Präexistenz der Seele gedacht zu werden. Und das mit vollem Rechte. War in dem ersten Theile jener Aeußerung gesagt, der Verfasser habe eine gute Seele erhalten, so dient die zweite Hälfte, mit *μᾶλλον δὲ* „vielmehr" angeknüpft, dazu, ergänzend beizufügen: auch einen unbefleckten Körper. Auch Grimm gibt die Möglichkeit einer solchen Erklärung zu, meint aber die Stelle müsse nach der damaligen Denkweise (von der Präexistenz) gedeutet werden. Daß diese Ansicht auf unbegründetem Vorurtheil beruhe, und einen circulus vitiosus einschließe, braucht nicht erst bemerkt zu werden. Wenn aber so an dieser Stelle der Verfasser sagt, er habe Gesundheit und Tüchtigkeit an Körper und Geist mit auf die Welt gebracht, so wird jedes mögliche Mißverständniß dieser Aeußerung durch den Zusammenhang ferne gehalten. Der Verfasser fährt nämlich fort, selbst bei diesen natürlichen Anlagen, die doch das Beste auch für den sittlichen Fortgang hoffen ließen, sei es nach seinem Bewußtsein unmöglich gewesen, der Weisheit theilhaftig zu werden [5], wenn nicht Gott seine Gnade dazu verleihe. Es

[2] S. Grimm Exeg. Handb. zu den Apokr., zu Weish. 8, 19 f.

[3] *παῖς δὲ ἤμην εὐφυὴς, ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς· μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον.*

[4] Kritik der evang. Gesch. des Joh. Bremen 1840, S. 342 f.

[5] So muß, wie der Zusammenhang zeigt, das *ἐγκρατής* in v. 21 verstanden werden; es ist nothwendig *τῆς σοφίας* zu ergänzen. So schon Jan=

ist also bei jenen Worten auch nicht daran zu denken, daß etwa die Sinnlichkeit als das Böse angesehen, und darum das Maß der Tugend nach der Höhe der angeborenen Reinheit bemessen werde.

Haben wir auf diese Weise den Verfasser des Buches der Weisheit von dem Verdachte gereinigt, sich die griechische Präexistenzlehre angeeignet zu haben, so bietet sich uns eine andere Stelle dar, an welcher er, seinem Charakter und seiner Bestimmung ganz entsprechend, allerdings sich der damals gebräuchlichen philosophischen Ausdrucksweise bedient, aber lediglich zur Einkleidung ächt jüdischer und nicht modern hellenischer Gedanken. 9, 15 sagt er nämlich, es beschwere der sterbliche Leib die Seele, und die irdische Hülle drücke den vieldenkenden Geist nieder[6]. Dies sind zwar Ausdrücke, welche auch bei Plato vorkommen. Aber wenn das alte Wort wahr ist: Duo faciunt idem, et tamen non est idem, so kann man auch für faciunt dicunt setzen. Daß die Thätigkeit des Geistes vielfach durch die körperlichen Bande gehemmt und behindert wird, ist nicht allein Offenbarungslehre des Alten Testamentes, sondern durch die allgemeinste tägliche Erfahrung für jeden Einzelnen sicher genug. Mehr aber liegt in jenen Worten nicht. Wenn ein platonischer Philosoph seinen Dualismus mit derartigen Ausdrücken verbinden konnte, und auch sicher verbunden hätte, so kann dies nicht ohne Grund auch sofort von einem andern Schriftsteller behauptet werden. Wie ganz anders lehrt z. B. Flavius Josephus, aber fast in denselben Ausdrücken wie unser Autor, das Beschweren der Seele durch den Leib! Die Seele leidet nach ihm im Körper, weil die Vereinigung von Geist und Materie zu Einem Individuum etwas Unangemessenes ist[7]. Doch über seine Lehre später. Wir sehen, daß in dem Buche der Weisheit die Anthropologie in hellenischem Gewande erscheint, aber ohne dem Wesen nach eine Veränderung zu erleiden. Dieselbe Bemerkung ist über

---

sen., Cornel., Estius u. A., während Grimm z. d. St. ganz gegen den Zusammenhang ἐγκρατής mit „enthaltsam" übersetzt.

[6] φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα.

[7] Bell. Jud. VII, 8, 7, c. Ap. II, 24.

15, 11 zu machen, wo scheinbar die sogenannte Trichotomie vorgetragen wird [8]. Wir sagen scheinbar; denn die schaffende Seele ist dort die geistige Substanz, während der Lebensgeist nur das abstrakte Lebensprinzip bezeichnet, ohne Angabe des Organes, an das es gebunden erscheint [9]. So wenig demnach früher das Alte Testament, wenn es von dem Geiste (רוּחַ) und der Seele (נֶפֶשׁ) im Menschen redet, der Trichotomie der griechischen Philosophen huldigte, ebensowenig thut es das auch in diesem, einem der jüngsten Theile.

Gegen die Präexistenzlehre und gegen den Dualismus hält also das Buch der Weisheit an der alttestamentlichen Lehre fest; gleichwohl lehrt es mit viel größerer Bestimmtheit, als dies in den frühern Büchern des Alten Testamentes geschehen war, die Fortexistenz nach dem Tode (Kap. 2 f.). Ausdrücklich wendet sich der Verfasser gegen die den genannten Irrthümern gerade entgegengesetzte Verirrung des Materialismus. Auch nach dieser Seite hin hat der Irrthum die Wahrheit fördern müssen, insofern es nicht mehr ausreichte, die bekannten, allgemein gehaltenen Ausdrücke und Schilderungen vom Scheol und dem Reiche des Todesschattens zu wiederholen, sondern neue Feinde neue Waffen erforderten. Darum heißt es nun ausdrücklich, Gott habe den Menschen zur Unsterblichkeit (*ἐπ' ἀφθαρσίᾳ*) geschaffen, unter dem Beifügen, daß auch auf sie die im Alten Testamente gelehrte Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott sich erstrecke (2, 23); nur dem Scheine nach gingen die Gerechten in den von den Sündern erduldeten Verfolgungen unter; ihr scheinbarer Untergang sei bloß die Reise in das Land des Friedens (3, 1 ff.) Damit stimmt denn auch die Tendenz einer andern alexandrinischen Schrift, des zweiten Maccabäerbuches, überein, indem auch in ihm mit großem Nachdruck und auffallend oft auf das

---

[8] *τὸν ἐμπνεύσαντα αὐτῷ ψυχὴν ἐνεργοῦσαν καὶ ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικόν.*

[9] Dieser Unterschied tritt 2. Macc. 7, 23 klarer hervor, nur daß dort *πνεῦμα* die Stelle der *ψυχή* einnimmt: *καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδώσει.*

Leben nach dem Tode, auf die Unsterblichkeit der Seele hingewiesen wird (6, 26. 12, 43 f. 15, 14).

Zwar wird das Fortleben der Gerechten im Buche der Weisheit besonders hervorgehoben, aber das geschieht nur im Gegensatze zu der Verfolgung und dem scheinbaren Untergange, den ihnen die Sünder auf Erden bereiten. Die Fortexistenz der Letztern ist weder durch jenes Hervorheben ausgeschlossen, noch wird sie sonst irgendwo in dem Buche in Abrede gestellt [10]. Sehr klar begegnet uns dies Verhältniß wieder im zweiten Maccabäerbuch. Da erklärt sogar der vierte der sieben gemarterten Brüder dem Könige, er habe die Hoffnung, einst von Gott wiedererweckt zu werden; aber der König werde nicht zum Leben auferstehen (7, 14: *σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται*) [11]. Der Zusatz „zum Leben" erinnert lebhaft an Joh. 5, 29, wo auch Jesus lehrt, die Guten würden auferstehen zum Leben, die Bösen zum Gerichte. Um so weniger kann an jener Stelle der völlige Untergang der Sünder im Tode insinuirt werden [12], als eben vorher erzählt ist, wie Eleazar, der Greis, die Substitution andern Fleisches für Schweinefleisch mit Entrüstung von sich weist, erklärend, daß, wenn er auch so der menschlichen Strafe entgehe, es doch für ihn eine Unmöglichkeit sei, selbst nach dem Tode *(οὔτε ζῶν οὔτε αποϑα-*

---

[10] Unter vielen Andern hat dies auch Bretschneider Dogmat. der Apokr. S. 307 behauptet. Dieser Irrthum beruht auf einer zu buchstäblichen Deutung mehrer Stellen, zumal 4, 17 ff., wo von der Vernichtung der Bösen die Rede ist.

[11] Daß auf jüdischem Standpunkte Fortleben und Auferstehen identisch war, ist bekannt und wird bei der Eschatologie noch zur Sprache kommen. Schon 2. Macc. 12, 43 f. wird diese Identität vorausgesetzt. Wie Grimm Exeg. Handb. zu den Apokr. VI, 25 behaupten kann, es fehle der Unsterblichkeitslehre des Buches der Weisheit die Auferstehungsvorstellung, während doch nur nicht ausdrücklich von der Auferstehung gesprochen wird, läßt sich nicht begreifen. Wenn auch ein Hebräer sich des Bildes in 3, 7 wohl schwerlich bedient haben würde, daß die Seelen der Gerechten am Tage der Heimsuchung leuchten und wie Funken im Rohre hin und her laufen würden, so ist doch wahrhaftig mit dieser Aeußerung die dereinst erst erfolgende Auferstehung nicht in Abrede gestellt.

[12] So Dähne Jüd.-alex. Relig.-Phil. II, 186.

νῶν) den Händen des Allmächtigen zu entkommen (6, 26). Eine Strafe nach dem Tode setzt das Fortleben des Sünders voraus. In Uebereinstimmung hiermit steht die bekannteste Stelle des ganzen Buches (12, 43 f.), an der sogar des Opfers für sündhafte Verstorbene gedacht wird. Positiv von der Auferstehung zum Gerichte lehrt unsere Schrift nichts; aber — und das genügt für die Feststellung ihrer Anthropologie — das jenseitige mit Bestrafung verbundene Leben der Sünder gehört nach ihrem Zeugnisse zu dem religiösen Glauben des damaligen Judenthums.

In diesen Stellen über die Gerechten und Sünder und über die Vergeltung ihrer Thaten im Jenseits ist schon die Annahme sittlicher Zurechnungsfähigkeit eingeschlossen. Das Böse wird also auch in den alexandrinischen Schriften des alttestamentlichen Kanons aus der menschlichen Freiheit abgeleitet. Aber zugleich lehrt auch das Buch der Weisheit, wie wir schon vernommen haben, daß trotz der zuträglichsten angeborenen Anlagen der Mensch die Weisheit, d. i. die religiös-sittliche, nicht besitzen könne, wenn Gott es ihm nicht verleihe. Diese Lehre von der Unzulänglichkeit der sittlichen Kraft des Menschen setzt nun allerdings die Erbsündenlehre noch nicht nothwendig voraus; aber daß diese Voraussetzung hier gemacht werden solle, insinuirt eine andere Aeußerung desselben Verfassers. Der Tod ist nach seiner Doktrin nicht von Gott ursprünglich für den Menschen bestimmt gewesen, sondern durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen (2, 24). Auch in diesem Punkte also wird der Inhalt der alttestamentlichen Erzählung von den ersten Vorgängen in der Menschengeschichte in spekulativer Weise aufgefaßt und in neuer Form, aber unverändert, zur Darstellung gebracht. Hält demnach der Verfasser an der Annahme einer großartigen und durchgreifenden Aenderung der menschlichen Verhältnisse fest, welche sich an der Wiege unseres Geschlechtes vollzog, und schreibt er dieselbe einer Verführung zur Sünde zu, so wissen wir auch, womit er den gegenwärtigen Schwächezustand der menschlichen Seele in Verbindung bringt. Niemand wird wohl dieser Auffassung den Ausdruck entgegenhalten wollen, gut sei er auf die Welt gekommen, als ob dadurch die Erbsünde geleugnet würde. Diese Aeußerung im Munde eines alexandrinischen Theosophen würde freilich, wie

wir finden werden, in diesem Sinne zu deuten sein. Aber mit einem solchen haben wir es hier nicht zu thun. Außerdem bezieht sich nach dem Zusammenhange dieser Stelle, welchen wir oben vorgelegt haben, jene Güte nur auf die mehr oder minder günstige Prädisposition zur Weisheit. Hätte aber diese Güte nicht eine relative, sondern die absolute Reinheit und Fähigkeit zur Tugend sein sollen, so wäre nicht zu begreifen, wie der Verfasser sagen konnte, deßungeachtet habe er die Weisheit nicht besitzen können ohne besondere göttliche Hülfe. Andererseits setzt eben die Verschiedenheit der angeborenen Befähigung zum Tugendleben eine angeborene Entkräftigung voraus. Bei einer unbeschränkten Güte und Reinheit könnte von einem Mehr und Minder nicht die Rede sein. So sehen wir demnach in allen Punkten unsere frühere Behauptung sich bewähren, daß die biblisch-alexandrinische Anthropologie sich die moderne Form angeeignet habe, ohne jedoch von der alten offenbarungsmäßigen Lehre sich zu entfernen.

4. Es wird die providentielle Leitung, unter welcher die biblischen Schriftsteller Aegyptens bei der Lösung dieser mehr als menschliche Einsicht fordernden Aufgabe gestanden haben, sehr klar zum Vorschein treten, wenn wir uns nun die Anthropologie der alexandrinischen Theosophen vor Augen führen. Natürlich gilt auch hier Philo wieder als Repräsentant. Ueber die Zusammensetzung des menschlichen Wesens lehrt dieser ächt platonisch und dualistisch. Der Geist ist nach seiner Lehre dem Menschen vom Himmel her, von oben eingehaucht[13]; die Tugend liebt die Seele, den Körper hassend, und die Schlechtigkeit liebt den Körper, gegen die Seele mit Feindschaft erfüllt[14]. Die Seele kehrt darum auch einst zurück zum reinsten Aether, aus dem sie stammt[15]. Angesichts seines Platonismus kann es nicht Wunder nehmen, daß er ungeachtet der häufigen Verwechselung der Ausdrücke *νοῦς*, *ψυχή*, *πνεῦμα* doch,

[13] Quis rer. div. her. §. 38 (ed. Mang. p. 498): *(νοῦς) ἀπ' οὐρανοῦ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν.*

[14] Ibid. §. 50 (ed. Mang. p. 507).

[15] Ibid. §. 57 (ed. Mang. p. 514): *πρὸς αἰθέρα τὸν καθαρώτατον ὡς πρὸς πατέρα.*

wo es darauf ankömmt, die Seele und den Geist in trichotomischer Weise strenge aus einander hält[16]. Allerdings weiß nun auch Philo von einer Sünde Adam's im Paradiese, welche nachtheilige Folgen über dessen ganze Nachkommenschaft gebracht hat. Er sagt, die fleischliche Liebe Adam's zu Eva habe aus dem unsterblichen Geschlechte ein sterbliches gemacht[17]; vom Baume der Erkenntniß erhielt nach ihm der erste Mensch die Gabe, das Gute und Böse zu unterscheiden[18]; die Schlange aber war die böse Lust[19]; außer dem Tode hat das erste Menschenpaar unserm Geschlechte keine schlimme Erbschaft übermacht. Zwar glaubt auch der Theosoph, daß Adam sich überhaupt in einem vollkommnern Zustande befunden habe, als seine Nachkommen. Aber das kömmt nach seinem hier sehr naiven Urtheile daher, daß Adam unmittelbar durch Gottes Hand gebildet ward, seine Nachkommen hingegen aus dem in das erste Paar gelegten Keime hervorgehen. Darum, meint er denn auch, würden die Menschen progressiv stets schwächer und armseliger, je mehr die ursprüngliche und frische Lebenskraft des Menschengeschlechtes sich verzehre[20]. Am allerwenigsten ist nach dieser Anschauung bei Philo von einer angeborenen Sünde die Rede. Vielmehr heißt es ausdrücklich, das Kind sei während der ersten sieben Jahre ganz unschuldig, seine Seele gleiche weichem, unverletztem Wachse[21]. Mit dem erwachenden Bewußtsein stellt sich dann der Kampf ein zwischen Geist und Sinnlichkeit, und ohne besondere Gnade (*χάρις*) ist es dem Menschen unmöglich, bleibend bei dem Unsterblichen zu verharren[22]; unter dem Beistande Gottes

---

[16] De somn. II, 27 (ed. Mang. p. 683), leg. alleg. III, 37 (ed. Mang. p. 110); es gehört aber nicht, wie Dähne II, 60 angibt, auch de praem. et poen. §. 14 (bei Dähne ed. Pfeiff. p. 922) hierhin.

[17] De opif. mundi §. 53 (ed. Mang. p. 36 fin.).

[18] Ibid. §. 54 (ed. Mang. p. 37).

[19] Ibid. §. 56 (ed. Mang. p. 38).

[20] Ibid. §. 49 (ed. Mang. p. 33). Dieselbe Ansicht wird auch 4. Esdr. 5, 54 ausgesprochen, jedoch ohne daß hierauf die ganze auf unserm Geschlechte lastende Verschlechterung beschränkt würde. Die Erbsündenlehre wird im 4. Esdrasbuche mit dieser Anschauung verbunden.

[21] Quis rer. div. her. §. 59 (ed. Mang. p. 515).

[22] De ebriet. §. 36 (ed. Mang. p. 379).

kann Einer jedoch gesund und unverletzt (*ἄνοσος καὶ ἀπήμων*), wie er ihm gegeben ward, seinen Geist erhalten[23].

5. Palästina konnte selbstverständlich von den Einflüssen solcher Doktrinen nicht frei bleiben, zumal sie an biblische Wahrheiten angeknüpft wurden. Waren sie auch vor Christus in der Theosophenschule Alexandriens vielleicht noch nicht so weit und bestimmt ausgebildet, wie sie in den Schriften Philo's vorgetragen werden, so war doch jedenfalls damals schon die Vermischung des Judenthums mit dem Hellenismus auch auf dem Gebiete der Anthropologie vollzogen. Dies läßt sich denn thatsächlich auch beinahe bei jedem Schritte bemerken, den man auf diesem Gebiete thut.

Der Reichhaltigkeit des Stoffes wegen wollen wir nun zunächst den philosophischen Theil der Anthropologie besprechen, und dann getrennt von ihm den positiven oder theologischen. Anthropologisches Material enthält die älteste palästinensische Schrift alexandrinischer Färbung, das Buch des Siraciden, nicht, ausgenommen einige Hinweisungen auf die Unsterblichkeit der Seele. Der Stelle 46, 19 wollen wir keine hervorragende Bedeutung beilegen, weil der Verfasser an ihr sich nur auf die 1. Sam. 28, 7 ff. erzählte Geistererscheinung Samuel's zu Endor bezieht, freilich unter dem eigenen Ausdrucke: und nach seinem Tode weissagte er. Entscheidend aber ist die Erwähnung des Wunders der Todtenerweckung, welches Elias verrichtete. 48, 5 begnügt sich der Verfasser nicht damit, zu sagen, Elias habe einen Verstorbenen vom Tode auferweckt, sondern noch bestimmter wird hinzugefügt, er habe ihn durch das Wort des Allerhöchsten aus der Unterwelt (*ἐξ ᾅδου*) zurückgeführt. Verlegen genug bemerkt Fritzsche[24] über diese beiden Stellen, der Verfasser habe über die bezüglichen alttestamentlichen Erzählungen nicht näher nachgedacht. Und doch reproducirt der Siracide nicht einfach das 1. Sam. 28, 7 ff. und 1. Kön. 17, 22 Erzählte, wobei etwa die eigene Reflexion hätte fehlen können, sondern er recapitulirt die weitläufige historische Darstellung in wenigen Worten, und zeigt gerade durch die Ausdrücke, deren er sich be-

---

[23] Quis rer. div. her. §. 38 (ed. Mang. p. 498).

[24] Exeg. Handb. zu Sir. Einl. S. XXX.

dient, die sich in seinen Vorlagen nicht befinden, daß der Gedanke an die persönliche Fortexistenz nach dem Tode ihm klar vor der Seele stand. Irgend ein Fortschritt in der Lehre, sei es nun der Form oder dem Inhalte nach, liegt in diesen Aeußerungen indeß nicht vor, und darum mag es mit diesen wenigen apologetischen Bemerkungen bezüglich des Buches Sirach sein Bewenden haben. Auch in den apokryphischen Schriften der spätern Zeit wird so oft von der ewigen Vergeltung des Guten gesprochen, daß wir hier nur beispielsweise einige Stellen der Art anzuführen brauchen. Vgl. Hen. und Psalt. Salom. passim. Targ. Onk. ad Lev. 18, 5. Deut. 33, 6. Jonath. ad 1. Sam. 2, 6. 25, 29. Is. 4, 3. Ezech. 13, 9. 20, 11. 13, 21. 4. Macc. passim. u. s. w.

Nur darüber könnte man höchstens zweifeln, ob auch das Fortleben der Sünder nach dem Tode von den orthodoxen Palästinensern allgemein sei angenommen worden, trotzdem oft von der „Vernichtung der Bösen" gesprochen wird. Entscheidend sind nun schon die zahllosen Stellen alttestamentlicher und apokryphischer Bücher, welche den Sündern ewige Strafen in Aussicht stellen. Aus dem Buche Henoch erkennen wir aber auch, was unter dem gebräuchlichen Ausdrucke „Vernichtung der Bösen" zu verstehen sei. Bei Henoch 1, 1 heißt es, die Gerechten allein blieben nach dem Gerichte. Das ist nun nicht so zu nehmen, als wenn die Sünder in Nichts aufgelöst würden; denn deren Bestrafung in der Ewigkeit wird in derselben Schrift oft genug erwähnt. Jener Ausdruck besagt also nur, die Bösen würden ausgeschieden, von der Erde entfernt und dem Feuer des Strafortes überantwortet. Sehr oft reden die Juden, wie wir später hören werden, von dem zweiten Tode der Verdammten im Jenseits, aber das Buch Henoch klärt uns schon über den richtigen Sinn dieses Ausdruckes auf, indem es 22, 14 von Seelen spricht, die nicht getödtet werden, sondern in einem Mittelzustand verharren sollen. Dem Zusammenhange gemäß steht das Tödten dort gleichbedeutend mit: verdammen zur Höllenstrafe.

Nur in der Himmelfahrt des Js. (4, 18) heißt es, Feuer verzehre die Gottlosen; sie würden sein als wären sie nicht geschaffen worden. Sollte das wirklich die völlige Vernichtung bezeichnen, so würde in einer mit Gnosticismus zersetzten Schrift

eine derartige Abweichung von der alten jüdischen Lehre schon erklärlich sein. Unzweifelhaft aber wird eine völlige Vernichtung der Bösen durch das höllische Feuer in den pseudo-clementinischen Homilien gelehrt, welche jüdisch-gnostische Elemente enthalten [25]. Daß hieraus kein Schluß auf die rein jüdische Anschauung gemacht werden dürfe, ist nach dem Charakter dieser Schrift selbstverständlich.

6. Wir haben nicht umsonst zum Ausgangspunkte dieser Untersuchungen die Frage gemacht, ob das Dogma von der Unsterblichkeit des Menschen zum Lehrbegriff des spätern orthodoxen Judenthums gehöre. Denn in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten wurde allerdings der Glaube an die Unsterblichkeit viel bestritten, und der Materialismus auch unter den Juden eingebürgert [26]. Die Gefahr, welche von dieser Seite her dem Judenthum drohte, war doppelt groß. Einmal war die Unsterblichkeitslehre, wenngleich in

---

[25] Hom. III, 6: *εἶναι γὰρ εἰς ἀεὶ οὐκ ἔτι δύνανται οἱ εἰς τὸν ἀεὶ καὶ μόνον ἀσεβήσαντες θεόν.*

[26] Nach *Orig.* in Matth. c. 22, in Num. c. 31, *Epiph.* haer. IX und XIV, denen viele Spätere gefolgt sind, wären schon die Samaritaner Materialisten gewesen. Aber eben jene Gewährsmänner, auf welche diese Angabe zurückgeführt werden muß, nennen die Samaritaner an jenen Stellen neben den Sadducäern, und Epiphanius sagt sogar haer. XIV. von den Sadducäern: *τὰ πάντα δὲ ἴσα Σαμαρείταις φυλάττουσιν· οὐκ ἦσαν δὲ οὗτοι Σαμαρεῖται ἀλλ' Ἰουδαῖοι.* Die orthodoxen Juden stellten die Sadducäer als Abtrünnige den Samaritanern gleich und gaben dadurch Veranlassung zu der später vielfach vorkommenden Verwechslung beider miteinander. Nirgendwo tritt diese Verwechslung klarer hervor, als *Clem.* Recognit. I, 54. Hier wird auch von den Samaritanern gesagt, sie leugneten die Auferstehung, und zugleich die Entstehung der sadducäischen Sekte auf die Häupter der samaritanischen Religionsparteien, auf Dositheus und Simon Magus zurückgeführt. Gesenius ist darum wohl im Rechte, wenn er (De theol. Samarit. p. 38) die Angabe über den Materialismus der Samaritaner durch die Verwechslung dieser mit den Sadducäern erklärt. Wenn es aber nach de Sacy's Chresth. arab. II, 214 noch im 13. Jahrh. eine Partei unter den Samaritanern gab, welche die Vergeltung nach dem Tode leugnete, so beweist eben dieser Umstand, daß diese Leugnung nicht im Wesen des Samaritanismus lag; diese Partei nahm dann wohl unter den Samaritanern dieselbe Stellung ein, welche die Sadducäer unter den Juden behaupteten.

den alttestamentlichen Schriften vorgetragen, so doch verhältnißmäßig wenig entwickelt; auch wurde sie seltener zur Grundlage der sittlichen Paränese gemacht, als man in der That bei einer supranaturalen Welt- und Lebensanschauung erwarten sollte. Die Belohnungen, welche das Alte Testament in früherer Zeit in Aussicht stellte, die Hoffnungen, die es erregte, gehörten meist dem Kreise des irdischen Lebens an, und nur dürftige Lichtblicke in's Jenseits gewährte es dem gläubigen Israeliten[27]. So lange nun die jüdischen Erwartungen eines mächtigen messianischen Reiches die Geister noch in Spannung hielten und dem, allerdings in etwas selbstsüchtiger Weise, frommen Gemüthe Nahrung verliehen, mochte das Concentriren alles Strebens auf die irdischen Dinge nur geringe Gefahren nach sich ziehen. So lange gab es doch noch ein Ziel frommer Sehnsucht, welches die Religiosität und Sittlichkeit des Volkes zu schützen im Stande war. Aber sobald der sinnliche Materialismus der griechischen Philosophen seinen Einzug in's Judenthum hielt, um den letzten Rest der Frömmigkeit in manchem Gemüthe zu ersticken, da wurde auch der letzte Damm mit hinweggespült, den die göttliche Vorsehung zum Schutze für die altehrwürdige, weltbekannte Tugend des jüdischen Volkes errichtet hatte. Fortan existirte eine mächtige Partei in Aegypten wie im Heimathlande, welche ganz unverdeckt die Lehren der epikuräischen Philosophenschule als die ihrigen vortrug. Wir haben diese Partei, die sadducäische, früher schon im Allgemeinen charakterisirt, und heben

[27] Einer der bemerkenswerthesten Unterschiede zwischen den ältern und spätern alttest. Schriften ist eben der, daß in letztern viel häufiger und nachdrücklicher auf die sichere Hoffnung eines zukünftigen, ewigen Lebens hingewiesen wird. Vgl. z. B. Tob. (nach der Vg.) besonders 2, 18. 12, 9; nach der LXX 3, 6. Zum Theil erklärt sich diese Thatsache wohl aus dem Umstande, daß in späterer Zeit der Materialismus dem jüdischen Glauben immer gefährlicher wurde. Wie sich daher in alter Zeit die Warnung der Propheten und inspirirten Schriftsteller gegen den Götzendienst richtete, so mußte in dem spätern mehr philosophischen Zeitalter mit größtem Nachdruck der Glaube an ein jenseitiges Leben aufrecht erhalten werden, weil eben im spätern Heidenthum, wenigstens bei allen Gebildeten, der Materialismus sich an die Stelle des Götterdienstes gesetzt hatte.

darum an dieser Stelle nur ihr Verhältniß zum jüdischen Unsterblichkeitsglauben hervor. Und auch dieses ist schon durch die Abhandlung über die Engellehre andeutungsweise in's Klare gebracht. Nach Apgesch. 23, 8 leugneten die Sadducäer das Dasein der Engel und des Geistes. Ihre Leugnung der Engel war natürlich von geringerer Bedeutung, als die Anwendung, welche sie ausdrücklich und mit Bewußtsein von ihrer materialistischen Lebensanschauung auf die Anthropologie zu machen sich erkühnten. Daher steht bei ihrer Lehre auch das anthropologische Moment stets im Vordergrunde; nur der damaligen jüdischen Anschauungs- und Ausdrucksweise entsprechend, enthält ihr anthropologischer Materialismus eine andere Form, als in welcher wir ihn heutzutage zu erblicken gewohnt sind. Apgesch. 4, 2 und an der Stelle, an welcher sie ihrer Doktrin sogar eine halb biblische und halb spekulative Begründung zu geben bestrebt sind (Matth. 22, 23 ff. und den Parallelen), wird nicht von der Leugnung des Geistes, sondern von der Auferstehung gesprochen. Den Aposteln nehmen die Sadducäer nach dem angeführten Berichte übel, daß sie die Auferstehung Jesu lehren; und mit ihren Erzfeinden, den Pharisäern, gegen den Heiland gemeinschaftliche Sache machend, tragen sie ihm ihrer Seits zur Widerlegung seiner Doktrin über die Auferstehung den Fall vor, daß sieben Brüder nach einander dem Gesetze der Leviratsehe gemäß Ehegatten einer und derselben Frau gewesen seien, und knüpfen an diese Fiktion die Frage an, wessen Gattin die Frau denn nun bei der Auferstehung sein werde. Was der Heiland ihnen in seiner Antwort verweist, ist der Hauptsache nach die Verkennung des Zweckes der Geschlechtsverschiedenheit und des Wesens des jenseitigen Lebens. Für uns ist diese Unterredung darum von besonderer Wichtigkeit, weil sie uns einen klaren Einblick in die sadducäische Lehre gewährt. Wir ersehen aus ihr, daß die Sadducäer mehr zweifelsüchtig und fast spottend die wichtigsten doktrinellen Erbstücke der großen Vergangenheit ihrer Nation nach dem Maßstabe des reinsten Sensualismus abschätzten, und daß sie es nicht unternahmen, das Wesen und Leben der Seele spekulativ zu ergründen. Auch was wir sonst von ihnen wissen, stimmt ganz mit dieser Annahme überein. Sie sind keineswegs als ernste, gewissenhafte Philosophen an-

zusehen, deren Höchstes und Einziges die Erforschung der Wahrheit ist; sondern verlockt von dem weltlichen Sinne des Griechenthums finden sie die Lehre sehr annehmbar, daß die diesseitige Welt von der jenseitigen durch eine unübersteigliche Kluft geschieden sei. Diese Scheidung, welche vor Allem den eigenthümlichen, wenig jüdischen Gottesbegriff der Sadducäer entstehen ließ, forderte nun auch, daß alles Diesseitige in sich selbst seinen Abschluß fand: das Untergehen im Tode mußte mehr sein als bloßer Schein. Dann natürlich konnte auch an eine Auferstehung nicht mehr gedacht werden. So steht als zweiter Hauptpfeiler des sadducäischen Lehrgebäudes neben dem deistischen Gottesbegriffe die Leugnung der Auferstehung und des Fortlebens nach dem Tode, oder nach der modernen Benennung: der Materialismus [28].

Nach damaliger Anschauung war die Lehre von der Auferstehung mit der von der Unsterblichkeit der Seele verbunden. Man betrachtete den Menschen eben als ein Ganzes, und wollte man den Tod nicht für sein wirkliches Ende ansehen, sondern nur für das Ende seines irdischen Daseins, so galt es als selbstverständlich, daß der nunmehr nach dem Tode eintretende Zustand nur ein provisorischer sein könne. Diese bestimmte und unter den Juden allgemein verbreitete Auffassung hatte ihre Grundlage in der alttestamentlichen Lehre, daß der Tod nicht ursprünglich von Gott gewollt, sondern nur die Strafe der Sünde sei. Wie überhaupt in Folge des Falles der ersten Menschen die Lebensverhältnisse unseres Geschlechtes gleichsam verstört und in einen Zustand mannigfacher Unangemessenheit verwandelt wurden, so sollte die Disharmonie als Folge der Sünde bis in's Innerste des Menschenwesens vordringen,

---

[28] Grätz Gesch. der Juden. Leipzig 1863, 2. Aufl. III, 456 behauptet freilich, die Sadducäer hätten nur die Vergeltung nach dem Tode, nicht die Fortdauer geleugnet. Bei dieser Behauptung muß man sich aber über die neutestamentlichen Berichte ganz hinwegsetzen; und außerdem müßten die Sadducäer sehr sonderbare Ansichten von den jenseitigen Zuständen gehabt haben, wenn sie an ein Fortleben ohne Vergeltung geglaubt hätten. Unseres Wissens hätten sie in dieser Anschauung keine Vorgänger und keine Nachfolger. Uebrigens erwähnt auch schon Henoch 102, 6 ff. die Sünder, welche behaupten, mit dem Tode sei Alles aus.

um das in widernatürlicher Weise zu trennen, was Gott verbunden hatte zu hypostatischer Einheit: die Seele und den Leib. Aber weil diese unnatürliche Scheidung nicht ursprünglich von Gott beabsichtigt war, darum wurde sie denn zur Strafe auch nur vorübergehend über den Menschen verhängt. Auf diesem Standpunkte konnte man sich die Unsterblichkeit der Seele nur verbunden denken mit der einstigen Auferstehung des Leibes. Mit jener fiel und stand diese, und umgekehrt. Darum stellt auch der Heiland an der angeführten Stelle der sadducäischen Leugnung der Auferstehung einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele entgegen [29], und argumentirt der Apostel Paulus auf dieselbe Weise gegen die Unruhestifter in der Gemeinde zu Korinth [30]. Auf diesen Standpunkt konnte man sich natürlich nur stellen, wenn es galt, die Offenbarungslehre in Bausch und Bogen anzunehmen oder zu verwerfen. Es war noch ein anderer Standpunkt nicht allein denkbar, sondern sehr bestimmt und mit männlicher Consequenz verwirklicht worden, gegen welchen jene Argumentation wenig gefruchtet hätte; wir meinen den Standpunkt der Essener.

7. Wir dürfen hier voraussetzen, weil wir es oben gegen alle entgegenstehenden Ansichten zu begründen unternommen haben, daß die Grundlage des essenischen Lehrsystems zumeist die pythagoräische Philosophie gewesen ist. Es zeigt sich dieses vorzugsweise in der Anthropologie. Gleich den Pythagoräern ließen die Essener die menschliche Seele aus dem feinsten Aether (*ἐκ τοῦ λεπτοτάτου αἰθέρος*) entstehen; den strengsten Dualismus hielten sie fest, indem sie lehrten, durch einen physischen Reiz sei die unsterbliche, ätherische Seele in den Körper hinabgezogen worden und verweile nun in ihm wie in einem Gefängnisse. Der Körper selbst ist nach ihrer Doktrin durchaus vergänglich und der Tod ist die der Seele höchst erwünschte Befreiung von der leiblichen Fessel [31]. Auf diese Weise ward die Zusammensetzung des menschlichen Wesens schon von Natur aus nicht als eine harmonische und einheitliche aufgefaßt; sondern die Verbindung von Geist und Materie gilt nach

---

[29] Matth. 22, 32. [30] 1. Kor. 15, 29.

[31] *Jos.* Bell. Jud. II, 8, 11.

dieser Anschauung gerade als etwas Unnatürliches, was auf die Dauer nicht bestehen kann. Der Geist ringt nach der Rückkehr in das ihm entsprechende Gebiet, und der Leib geht dem Schicksale aller materiellen Dinge, endgültiger Auflösung in die Atome und stetem Wechsel und Werden im Reiche der Natur entgegen. Der Tod ist hiernach nicht unnatürlich, sondern erwünscht, er bildet nicht den Anfang eines provisorischen Zustandes, sondern eines bleibenden, ursprünglichen, und das Ende eines vorübergehenden, welcher durch das zu seinem Bestande gehörende materielle Element befleckt war. Eine Auferstehungslehre ist auf diesem Standpunkte ebenso sehr eine Unmöglichkeit, als die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in Folge des scharf ausgeprägten Dualismus um so bestimmter festgehalten wurde [32]. Aus der eben gegebenen Auseinandersetzung folgt nun ferner, daß die Seele bei den Essenern, wie für unsterblich, so auch für präexistirend galt. Letzteres steht keineswegs neben Ersterm als unvermittelt da. Vielmehr forderte die Unsterblichkeitslehre, mit dem bezeichneten Dualismus vereint, die Präexistenzlehre als nothwendige Consequenz. Nur vorübergehend und durch einen geheimnißvollen Zwischenfall veranlaßt, kam die Verbindung der Seele mit dem Körper zu Stande. Wie darum nach ächt jüdischer Doktrin der provisorische Zustand der Seele nach dem Tode an die Stelle eines andern trat, dessen einstige Fortsetzung in anderer Form nach kurzer Unterbrechung erhofft ward, so machte die umgekehrte Lehre der Essener auch die umgekehrte Annahme nöthig. Der Zustand der mit dem Leibe verbundenen Seele mußte nun, um sicher als nur zufällig und vorübergehend, nicht ursprünglich dazustehen, der mittlere werden, der zwischen einem zukünftigen und einem vergangenen sich befand. Und insofern stellte sich bei dieser Anschauung eine noch vollständigere Harmonie heraus, als eine andere Daseinsform der Seele für die Zukunft und eine andere für die Vergangenheit nicht angenommen zu werden brauchte. Dem Rationa-

---

[32] Man braucht also nicht, wie *Sauer* De Essen. et Therap. Wratislaviae 1829, p. 31 meint, die essenische Leugnung der Auferstehung daraus zu folgern, daß in keinem Berichte von der Auferstehungslehre der Essener etwas mitgetheilt wird; diese Folgerung wäre auch ziemlich unsicher.

listen empfahl sich also von diesem Gesichtspunkte aus die essenische Unsterblichkeitslehre mehr als die jüdische, welche mit der Lehre von der Auferstehung unzertrennlich verbunden war.

Bezüglich der sadducäischen Häresie haben wir oben auf die großen sittlichen Gefahren hingewiesen, welche der sinnliche, hellenische Materialismus dem Judenthum bereitete. Wie nun die essenische Theorie den größtmöglichen Gegensatz bildete zu der Lehre der Sadducäer, so waren auch die Gefahren, welche dieser extreme Spiritualismus im Gefolge hatte, gerade entgegengesetzter Art. Prinzipiell blickte der Sadducäer nicht über den Kreis des irdischen Lebens hinaus, indem er es als in sich selber abgeschlossen dachte; mit demselben Eifer suchte der Essener diesem Kreise zu entfliehen, um mit aller ihm möglichen Kraft seine Sehnsucht und sein Streben auf ein überirdisches, rein geistiges Leben zu concentriren. Die schlimme Folge dieses an sich edlen Strebens war eine übertriebene Ascese, welche nicht darauf ausging, die Sinnlichkeit zu regeln durch sittliche Mäßigung, und sie vergeistigend zu läutern von thierischer Niedrigkeit, sondern sie zu unterdrücken als etwas durchaus Sündhaftes und dem Leben des Geistes geradezu Entgegengesetztes. Dem theoretischen Dualismus folgte consequent der praktische mit seiner ganzen Strenge und mit um so größerer Gefahr, als seine Forderung von sittlichem Ernst getragen, und hohe, ideale Ziele verfolgend gerade die Besten am leichtesten zu verführen geeignet war. Am klarsten und bedenklichsten äußerte sich die Consequenz der essenischen Lehre in den an die ächten und vollkommenen Mitglieder der Sekte gestellten Anforderungen, sich durchaus der geschlechtlichen Lust zu enthalten, und gar kein irdisches Gut zu besitzen. Wurde jene auch für die minder vollkommenen nicht aufrecht erhalten, so durften doch auch sie nur heirathen der Fortpflanzung wegen [33]. Gemäß der zweiten Anforderung aber hatten Alle nur das zum Leben unumgänglich Nothwendige, und auch dieses nur gemeinsam, nicht als Eigenthum [34]. So viel von der essenischen Anthropologie und ihren Folgen; das Nachtheilige der-

[33] *Jos.* B. J. II, 8, 2. 13.

[34] Ibid. II, 8, 3.

selben weiter zu entwickeln wird man uns erlassen, wenn man nur erwägen will, daß jede Religion mit ihrem Lehrsystem sich an die ganze Menschheit wendet, um sie nach ihren Idealen zu reformiren. Wäre es dem Essenismus beschieden gewesen, die übrigen Religionen und ihren Einfluß zu überwinden, wie später dem Christenthum, welche Frucht hätte er wohl, zumal in jener Zeit der Sittenlosigkeit, an der Menschheit zur Reife gebracht?

8. Von den Pharisäern endlich hätten wir an dieser Stelle nur zu bemerken, daß sie, weil es sich zunächst bloß um ein Theorem und nicht um praktische mit ihrem Privatinteresse verknüpfte Wahrheiten handelte, als treue Wächter der jüdischen Orthodoxie gegenüber dem sadducäischen Materialismus und dem Spiritualismus der Essener anzuerkennen seien, wenn nicht der Bericht des Flavius Josephus über ihre Lehre unsere Untersuchungen einen Augenblick für sich in Anspruch nähme. Josephus nämlich, der in seiner Jugend selbst der pharisäischen Sekte angehört hatte, sagt von ihr, sie habe die Seelenwanderung der Guten und die ewige Bestrafung der Bösen gelehrt [35]. Nun war allerdings die Ansicht von der Seelenwanderung eine der am meisten verbreiteten bei den alten Völkern. Aegypter und Inder, Pythagoras und Plato huldigten, die Einen traditionell und mythengläubig, die Andern auf philosophischem Standpunkte dieser für uns so sonderbaren Anschauung. Daß dieselbe, vermuthlich doch erst mit dem Hellenismus, unter den Juden bekannt wurde und Eingang fand, zeigt jener Bericht des Josephus offenbar. Eine andere Frage aber ist die, ob auch die Pharisäer, wie der Geschichtsschreiber meldet, derselben ihre jüdische Orthodoxie zum Opfer gebracht haben. Es muß dies von vorne herein als höchst unwahrscheinlich angesehen werden, weil die Pharisäer in diesem Falle in einer der wichtigsten und folgenreichsten Doktrinen an die Stelle der jüdischen Lehre eine auffallend abweichende, fremde gesetzt hätten. Betrachten wir ferner diese Abweichung näher, so betrifft sie in unserm Falle mehr die

---

[35] B. J. II, 8, 14: *ψυχὴν δὲ πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὴν δὲ τῶν φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι.*

Form als den Inhalt der Lehre. Die Doktrin von der Unsterblichkeit der Seele verbunden mit der Auferstehungslehre scheint freilich himmelweit von der Vorstellung der Seelenwanderung entfernt zu sein, und darum meinen wir hätten die Juden eine Verwechslung dieser Lehren nicht zugelassen. Aber der Sache nach berühren sich dieselben doch ziemlich nahe. Auf die einfachste und darum ursprünglichste Form zurückgeführt ist die Vorstellung von der Seelenwanderung nichts anderes, als die Combination von dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und der Zusammengehörigkeit derselben mit der Materie, und nur dadurch unterscheidet sich dieselbe dem Wesen nach von der jüdischen Lehre, daß nach ihr die materielle Hülle der unsterblichen Substanz nicht dieselbe bleibt, während nach dieser zu einer Seele auch deren gleichsam individueller Leib gehört. Bei dieser nahen, innern Berührung der beiden Lehren kann es nicht auffallen, daß unser Berichterstatter die eine für die andere setzt. Konnten die Pharisäer diese Verwechselung wegen der bedeutenden äußern Verschiedenheit der Lehren sich nicht erlauben, so wurde es eben in Folge der großen innern Verwandtschaft dem Josephus leicht, die eine mit der andern zu vertauschen. Er beging hierbei freilich einen Fehler, aber den Gewinn, den diese Verwechselung für ihn hatte, schlug er gewiß nicht gering an. Da nämlich die Auferstehungslehre nur unter den Juden bekannt, allen übrigen Nationen aber fremd war, und darum diesen höchst sonderbar vorkommen mußte, so vertrug der bekannte Charakter des Josephus es nicht, den Fremden gegenüber eine Lehre als jüdisch zu bekennen, welche ihm und seiner Nation nur Spott und Verachtung eingebracht hätte. Unterläßt Josephus es ja selten, nach der Darstellung wunderbarer Ereignisse und Handlungen, welche in der Bibel berichtet werden, die charakterlose Bemerkung hinzuzufügen, es möge darüber Jeder denken wie er wolle [36]. Auch bedient er sich sonst oft der griechischen Ausdrücke, Vorstellungen, Begriffe zur Darstellung der jüdischen Lehren [37], theils weil er

---

[36] Z. B. Antt. I, 3, 9; II, 16, 5; III, 5, 2; 11, 4; X, 11, 7 u. s. w.

[37] Dahin gehört z. B. der häufige Gebrauch von *θεῖον* oder *δαιμόνιον* für *θεός* (B. J. II, 8, 5. Antt. I, 11, 1. XII, 6, 3. B. J. I, 2, 8. 31, 3),

selbst der hellenisirenden Richtung ergeben war, theils weil er dem modernen, fremdländischen Geschmacke das Einheimische anzupassen strebte, mitunter nicht ohne dessen wesentlichsten Inhalt zu entstellen. Da können wir es nun gewiß nicht mehr auffallend finden, daß Josephus, anstatt von der pharisäischen Auferstehungslehre zu sprechen, die Seelenwanderung zur Sektenlehre stempelt. Haben wir so dem Charakter und der Darstellungsweise des Josephus gemäß diese Verwechselung genügend erklärt und als möglich erwiesen, so scheint weiterhin die angeführte Stelle einen positiven Grund zu enthalten, der uns in der gemachten Annahme bestärkt. Nur die Guten, heißt es, sollen in neuen Körpern wieder erscheinen, die Bösen aber mit ewiger Strafe bestraft werden. So viel wir die Lehre von der Seelenwanderung bei den alten Völkern kennen, schließt sie nicht allein die Bösen nicht aus, sondern wird sogar verwandt, um deren Bestrafung nach dem Tode und auch wohl ihre Läuterung zu veranschaulichen. Wohl aber wurde die Auferstehung sehr oft auf die Guten eingeschränkt. Man dachte nämlich an die eigentliche Auferstehung zum Leben und schloß dann natürlich die Sünder von derselben aus. Bald hatte diese Ausdrucksweise den Irrthum zur Folge, daß man nicht jene Qualifikation der Auferstehung, welche man im engern Sinne mit diesem Namen belegte, auf die Guten allein bezog, sondern die Auferstehung selbst. Darum sprach man denn richtig und unrichtig, je nachdem man es eben verstand, von der Auferstehung der Guten allein und ließ die Bösen ewiger Strafe überantwortet werden. So Josephus in unserm Texte. Es muß sonach für sicher gelten, daß die Pharisäer nicht die Seelenwanderung, sondern die Auferstehung lehrten [38]. In welchem Sinne

---

die Bezeichnung der Seele als *μοῖρα θεοῦ* (B. J. III, 8, 5), als *θεῖον* (B. J. VII, 8, 7), die Namen *τύχη*, *εἱμαρμένη*, *πεπρωμένη*, *χρεών* für göttliche Vorsehung (B. J. II, 8, 14. III, 8, 7. Antt. XVIII, 1, 3 u. oft), die Darstellung Abraham's als eines lediglich durch höhere Einsicht und Tugend vor den übrigen Menschen hervorragenden Mannes (Antt. I, 7, 1. 10, 3), die Auffassung des eigenthümlichen Charakters des jüdischen Nationallebens als einer bloß natürlichen *θεοκρατία* (c. Ap. I, 16), besonders aber die frivole Entstellung und Auflösung der messianischen Erwartung (B. J. VI, 5, 4 cf. III, 8, 9).

[38] Was Flatt in Paulus' Memorabilien. St. 2, S. 157 ff. zu Gunsten

sie von der Auferstehung der Guten im Gegensatz zu der ewigen Bestrafung der Bösen geredet haben, wird bei der Darstellung ihrer Eschatologie zur Sprache kommen.

9. Nach dieser Auseinandersetzung muß die pharisäische Lehre in der anthropologischen Frage von den Sektenlehren ausgeschieden werden, weil sie nichts anderes ist, als die alte, orthodox jüdische. Von den beiden übrigen, wirklich sektirerischen Doktrinen aber, der sadducäischen und essenischen, darf man sich auch keineswegs die Vorstellung machen, als seien sie außerhalb der Sekte nur historisch bekannt gewesen. Bei den verrotteten sittlichen Zuständen im damaligen Palästina mußte der sadducäische Materialismus gewiß Manchem ein sanftes Ruhekissen für das unruhige Gewissen sein, und wie Epikur durch seine Theorie keineswegs die nachherige Praxis zu begründen beabsichtigt hatte, welche man nach seinem Namen, nicht gerade zu dessen Zierde, Epikuräismus nannte, so würden die aristokratischen Sadducäer auch wohl nicht gerne Jeden als ihren Sektengenossen begrüßt haben, der den Materialismus von ihnen überkommen zu haben vorgab. In entgegengesetzter Richtung muß aber auch manches Element des Essenismus in's Volk eingedrungen sein, ungeachtet der Abgeschlossenheit seiner Bekenner. Wir meinen mehr noch, als dies bei dem Sadducäismus der Fall sein konnte, wenigstens bezüglich des gewöhnlichen Haufens. Für materialistische Ansichten besitzt dieser wenig Empfänglichkeit, theils weil er von Natur und wegen des Mangels an Bildung mehr auf das Dunkle und Unbegreifliche hingewiesen ist, theils weil in seiner andauernd unerquicklichen Lage die Annahme, daß der Tod das Ende von Allem sei, ihm Verzweiflung bringen müßte statt Trost. Aus beiden Gründen fühlten denn die irdisch Gedrückten gewiß eine

---

der entgegengesetzten Ansicht sagt, ist auch nicht einmal ein Anlauf zu einer Beweisführung. Noch unhaltbarer aber ist die Ansicht A. Müller's in den Abhandl. der Wiener Akad. der Wiss. 1860, XXXIV, 146 f., der beide Lehren in Verbindung miteinander als die pharisäische Doktrin bezeichnet. Für diese Annahme liegt vollends kein Grund vor, da sich die Entstehung des Berichtes des Jos. genügend erklären läßt. Das Richtige hat schon Paret Uebers. des jüd. Krieges. Stuttgart 1855, Anmerk. z. d. St., kurz angedeutet.

große Sympathie mit der essenischen Lebensanschauung, nach welcher Mangel und Leiden aller Art für den Menschen die wahre Wohlfahrt ist, indem es sein ewiges Heil begründet. Zugleich die große sittliche Strenge der Essener bewundernd und durch deren vorgebliche prophetische Gabe mit einer gewissen heiligen Ehrfurcht vor diesem geheimnißvollen Orden erfüllt, eignete sich das Volk leicht Manches aus der essenischen Lehre an, was nicht gerade offenbar der Orthodoxie und der geheiligten Sitte religiöser Gebräuche widersprach. Ein Ueberbleibsel essenischer Anschauung unter dem Volke hat unserer Ansicht nach das Evangelium Johannes aufbewahrt in der Erzählung von dem Blindgeborenen. Die Jünger thun nämlich da (9, 2) die Aeußerung, der Blindgeborene könne selbst sein Unglück durch persönliche Sünden verschuldet haben. Diese Aeußerung zusammengehalten mit dem von den Hierarchen dem Geheilten selbst gemachten Vorwurfe, er sei ganz in Sünden geboren (9, 34) läßt kaum eine andere Auffassung zu, als daß man Sünden eines vorleiblichen Zustandes in Mißgeburten und ähnlichen Uebeln bestraft sah, welche der Mensch mit auf die Welt bringt. Eine derartige Anschauung aber konnte wiederum unter Leuten der niedrigsten Bildung nur in Folge essenischen Einflusses Platz greifen. An diesem sehr merkwürdigen Beispiele wäre also zu sehen, wie tief und mit wie großem Erfolge fremde Ansichten, verschiedene Gestaltungen annehmend, unter den Juden damaliger Zeit verbreitet waren.

10. Was nun die Lehrmeinungen einzelner bedeutender Männer und für die Folgezeit maßgebender Schriftwerke angeht, so erwähnen wir zuerst eine Stelle des vierten Maccabäerbuches, an welcher der sogenannte Creatianismus anerkannt zu werden scheint [39]. Es ist dies um so bemerkenswerther, als diese Schrift von Hellenismus und moderner Denkweise durchweg nicht unbedeutend inficirt ward. Der Verfasser läßt nämlich §. 13 die glaubenstreuen Juden einander zum Starkmuth ermuntern und zur Treue gegen Gott, der die Seele den Menschen verleihe (*τῷ δόντι τὰς ψυχάς*).

Gerade umgekehrt verhält es sich mit dem Buche Henoch. In

[39] Die Stelle erinnert stark an Pred. 12, 7.

diesem sollte man gewiß keine Reminiscenzen griechischer Anschauungen suchen, und doch wird unter anderm daselbst wenigstens an Einer Stelle klar die sogenannte Trichotomie gelehrt. Es heißt nämlich 67, 8, unter den heißen Quellen (am todten Meere) erlitten die gefallenen Engel ihre provisorische Strafe bis zum letzten Gerichte, und so dienten denn diese Quellen zur Heilung für Seele und Leib, aber zur Bestrafung des Geistes. Allerdings ist zunächst hiermit der Engelgeist gemeint, aber weiter wird gesagt, daß der Geist gestraft werde durch die Qual des Leibes. Hieraus ersieht man, daß ein substantieller Unterschied zwischen der Engel- und der Menschennatur nicht gemacht werden soll, und darum muß der Verfasser sich den Menschen aus Leib, Seele und Geist zusammengesetzt gedacht haben. Die Seele wird so durch die warmen Quellen geheilt als das belebende Prinzip des Körpers, dessen Zustände eigentlich die ihrigen selbst sind; das unterirdische Feuer jener Quellen dient aber zugleich zur Qual, unmittelbar natürlich für das animalische Element, mittelbar erstreckt sich jedoch diese Qual auf den Geist, weil er sie verschuldet hat.

Im Uebrigen begegnen uns in den damaligen palästinensischen Schriften wenige Aeußerungen philosophisch-anthropologischen Inhalts. Nur Flavius Josephus gewährt noch eine ziemlich reiche Ausbeute derartigen Stoffes; doch läßt sich aus seinen Aussagen keine hellenisch-palästinensische Anthropologie construiren, obgleich er der eigentliche Vertreter des jüdischen Hellenismus in Palästina war. Denn theils sind seine Aeußerungen zweideutig und unbestimmt, theils kommen in denselben sogar Widersprüche vor. Letzteres zeigt sich schon gleich in einer der wichtigsten Fragen auf diesem Gebiete. Da nämlich Josephus von der Erschaffung des Menschen redet, läßt er den Menschen aus drei Substanzen, dem Körper, der Seele und dem Geiste zusammengesetzt werden [40]. Nichtsdestoweniger bezeichnet er in der von ihm mitgetheilten und nach der allgemeinen Gewohnheit der Historiographen im Alterthum den Einzelnheiten nach nur fingirten Rede des Eleazar den unsterblichen Geist aus-

---

[40] Antt. I, 1, 2.

drücklich als das Lebensprinzip des Menschen [41]. Höchst wahrscheinlich wird er sich über diese Frage selbst kein bestimmtes Urtheil gebildet haben. Die erstere Ansicht ist bei ihm eine deutliche Reminiscenz aus der platonischen Philosophie. Auch was er von dem Wesen der Seele dachte, läßt sich schwer aus seinen Schriften ermitteln, weil man nicht weiß, in welchem Umfange er mit dem griechisch-philosophischen Ausdrucke auch die betreffenden, dem Judenthum fremden Begriffe verband. Zunächst fällt es auf, daß er nie, weder historisch, noch seine eigene Ansicht aussprechend, von der Auferstehung des Leibes redet. Ueber die pharisäische Doktrin berichtend, verwandelt er, wie wir sahen, dieselbe in die Seelenwanderung. Selbst aber bekennt er sich auch nicht einmal zu dieser Lehre. Nur an Einer Stelle spricht er davon, daß die Seelen der Guten an den heiligsten Ort des Himmels gelangten, um nach Ablauf der Zeit in heilige Körper wieder eingeschlossen zu werden. Er selbst hat nach seinem Berichte auf diese Hoffnung hingewiesen, als er in der Höhle zu Jotapata seine Leidensgefährten mit allen möglichen Beweggründen von dem Vorhaben des Selbstmordes abzubringen suchte [42]. Aber wie schon der Eingang dieser Ansprache zeigt, weist Josephus darauf nur hin als auf etwas Bekanntes und unter den Juden allgemein Angenommenes. Er selbst braucht darum gar nicht allen bei jener Gelegenheit vorgetragenen Ansichten gehuldigt zu haben, weil es ihm nur darauf ankam, alle Mittel der Ueberredungskunst zur Erreichung seines Zweckes aufzubieten. Abgesehen hiervon läßt sich auch nicht einmal sicher entscheiden, welches der Inhalt der angeführten Aeußerung ist, wenn überhaupt der Redner einen vollständig klaren Gedanken mit derselben verbunden haben sollte. Ganz gewiß aber glaubte Josephus an die persönliche Fortexistenz der Seele nach dem Tode. Seine rühere Connexion mit der pharisäischen Sekte und seine spätere Vorliebe für die essenische Lehre mußte ihn vor dem sadducäischen Materialismus hinlänglich schützen. Auch zeigen dies zahllose Stellen

---

[41] Bell. Jud. VII, 8, 7. Dasselbe findet sich auch in dem spätern Test. Nephth. n. 2.

[42] B. J. III, 8, 5.

aus seinen Schriften, theils unmittelbar, theils indirekt. Mit Bezug auf Eine Stelle indeß könnte man meinen, Josephus habe, dem griechischen Pantheismus huldigend, in Folge dessen auch über das Wesen der Seele und deren Fortleben nach dem Tode nicht nach der Richtschnur des alten jüdischen Glaubens gedacht. Bei der schon berührten Gelegenheit in der Höhle zu Jotapata nämlich nennt er die Seele einen Theil der Gottheit (μοῖρα θεοῦ). Aber es ist wohl zu beachten, daß er dies nur thut, um den Gegensatz so scharf wie möglich hinzustellen, der zwischen dem aus der vergänglichen Materie (ἐκ φθαρτῆς ὕλης) gebildeten Körper und der unsterblichen Seele besteht. Da er unmittelbar nachher von dem persönlichen Fortleben nach dem Tode, von der persönlichen Belohnung und Strafe spricht, so kann er mit spezieller Beziehung auf die Unsterblichkeit jenen Ausdruck nur in dem Sinne der biblischen Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott gebraucht haben. Derselbe muß also in der Weise verstanden werden, wie die dem Eleazar in den Mund gelegten Worte, daß die in dem jetzigen Zustande des Menschen vorhandene Verbindung des Göttlichen mit dem Sterblichen unangemessen sei[43]. Auch hier ist das Göttliche die Seele, als das unvergängliche, nicht von der Erde genommene Element der menschlichen Natur.

Aecht platonisch aber lehrt Josephus, daß die Seele im Körper leide und nach Befreiung seufze, weil eben die Verbindung von Geist und Materie in Einem Individuum etwas „Unangemessenes" sei[44]. Da er diese Ansicht wiederholt vorträgt und geradezu als die seinige bekennt, so haben wir auch von dieser Seite her allen Grund, zu bezweifeln, daß er an die Auferstehung der Leiber in irgend einer Form geglaubt habe. Er stand dieser Lehre, wenn er in diesem Punkte consequent war, ebenso ferne wie die Essener, und aus denselben oben entwickelten Gründen, wie diese. Wodurch jene unnatürliche Verbindung zu Stande gekommen sei, darüber scheint Josephus nicht nachgedacht zu haben; wenigstens hat er uns keine Andeutung hierüber mitgetheilt. Die pythagoräisch-essenische Doktrin über diese Frage hat er nicht ausdrücklich zu der seinigen gemacht.

---

[43] B. J. VII, 8, 7. [44] B. J. VII, 8, 7.

So gibt uns denn Josephus ein recht anschauliches Bild von der heißen Gährung der verschiedensten anthropologischen Ansichten im damaligen Judenthum Palästina's, welche sich in demselben Kopfe durchkreuzen konnten, nicht ohne viele Widersprüche.

11. Natürlich mußte dieser Mangel an Reife und Klarheit in den Grundlehren der Anthropologie noch größere Verwirrung hervorrufen, wenn es galt, über die natürlichen Kräfte, die angeborenen Mängel und das Verhältniß des jetzigen Menschen zum neu erschaffenen sich zu verständigen, mit Einem Worte bei der Behandlung der positiven oder theologischen Anthropologie. Die Gesammtlehre des Alten Testamentes hierüber haben wir bereits vorgelegt, ebenso die wesentlichen Abweichungen, welche die alexandrinische Theosophie sich mit Bezug auf sie zu Schulden kommen ließ dadurch, daß sie zu viel von den Ergebnissen griechischer Philosopheme in sich aufgenommen hatte. Wie man erwarten wird, hat dies die Folge gehabt, daß auch in Palästina die alte jüdische Lehre nicht rein bewahrt blieb, sondern vermischt wurde mit fremden, rationalistischen Ansichten. Und in der That finden wir die rationalisirende und allegorische Deutung der biblischen Urgeschichte, wie sie Philo vorträgt, in ähnlicher Gestalt schon in der Schrift, welche lange vor dem Auftreten des berühmten Theosophen gerade zur Abwehr gegen die Neuerungssucht verfaßt ward. Im Buche Henoch nämlich wird der Fall des ersten Menschenpaares nicht genau nach der biblischen Ueberlieferung beschrieben, sondern so, daß man die freie, subjektive Spekulation darin erkennt. Außer dem Baume des Lebens befindet sich in dem Paradiese, welches noch besteht, der Baum der Weisheit, welcher dem von seiner Frucht-Genießenden Weisheit verleiht (33, 3). Auch Adam und Eva aßen von dieser Frucht, und erhielten durch diesen Genuß (unmittelbar) die Erkenntniß, daß sie nackt waren; sie wurden dann aus dem Paradiese vertrieben (33, 6). Letzteres setzt natürlich eine Sünde voraus; aber die unmittelbare Folge jenes Genusses, von welcher der Verfasser redet, läßt die Vermuthung nicht aufkommen, daß jene Sünde für die Quelle einer großartigen geistigen und moralischen Veränderung im Menschen ausgegeben werden solle, welche sich in der Erkenntniß der nunmehrigen Ungebührlichkeit, nackt zu sein,

geäußert hätte. Noch eine andere Veränderung des Menschenwesens in Folge jenes Genusses wird erwähnt. Nach 69, 11 war auch der Tod nicht ursprünglich, sondern verzehrt durch das Wissen den Menschen. Diese etwas dunkle Stelle kann nur heißen: durch die Frucht des Baumes der Erkenntniß hat der Mensch das Wissen erhalten, dies aber reibt ihn auf. Der Tod würde sonach eine mittelbare Folge, aber eine natürliche, der ersten Sünde sein; als Strafe der Sünde wäre er nicht anzusehen. Unsere Schrift kennt also den Fall des ersten Paares und gibt als dessen Strafe die Verweisung aus dem Paradiese an, als dessen natürliche und unvermeidliche Folge den Tod. Aber die Entstehung der Concupiscenz in Folge der Sünde ist ihr unbekannt gewesen. Auch von einem Vererben des sündhaften Zustandes auf die Nachkommenschaft weiß sie nichts. Allerdings sieht sie die Sünde im Laufe der Zeit überhand nehmen unter den Menschen, doch findet sie den Grund davon in der Schlechtigkeit der Einzelnen. Das ist der Sinn der schönen Parabel (Kap. 42), nach welcher die Weisheit sich wieder in den Himmel zurückzieht, da sie keine Wohnstätte auf Erden erhält, während die Ungerechtigkeit unter den Menschen wohnt, wie der Regen in der Wüste und der Thau auf durstigem Lande. Geradezu heißt es 98, 4, die Sünde sei nicht auf die Erde geschickt, sondern in den Köpfen der Menschen geschaffen worden, wie denn auch physische Mängel, speziell die Unfruchtbarkeit der Weiber, als Folge „ihres Thuns" bezeichnet wird (98, 5). Gewahren wir hier überall nichts von einer Erbsündenlehre, sondern viel eher das Gegentheil, so hat diese große Verirrung doch auch andererseits den Nutzen gehabt, daß die Freiheit des Menschen mit um so größerer Entschiedenheit festgehalten wurde. Schwerlich hätte der Verfasser Unbefangenheit und spekulative Befähigung genug gehabt, den Begriff der sittlichen Freiheit mit der Vorstellung von einer durch die Erbsünde herbeigeführten und angeborenen sittlichen Corruption zu verbinden. Allerdings lehrt er auch gegenwärtig keine absolute Freiheit, in dem Sinne, als wenn alle Entschlüsse und Handlungen des Menschen in seinem unter keinerlei Einfluß stehenden Herzen ihren Ursprung hätten. Vielmehr weiß er ganz bestimmt von der Befestigung der Gerechten durch Gott, und von einer Gnadenaus-

wahl, von einer Geisterscheidung, welche Gott vollzieht (41, 8). Aber das bezieht sich auf den göttlichen Antheil bei der sittlichen Bewährung des Menschen; von einer natürlichen Neigung aller Menschen zum Bösen und von einem schlimmen Einfluß, dem sich nun einmal kein Mensch entziehen kann, und der die volle Entfaltung seiner Freiheit nicht aufkommen läßt, vernehmen wir bei Henoch kein einziges Wort. Wenn es 108, 11 heißt, die Sünder seien in Finsterniß geboren, so können wir der Ansicht Dillmann's[45] nicht beistimmen, nach welcher der Gedanke zu ergänzen wäre: allerdings die Gerechten nicht minder; diese aber werden sofort nach der Geburt aus der Finsterniß befreit. Eine solche Ergänzung ist weder durch den Zusammenhang motivirt, noch kömmt sonst in dem Buche eine analoge Aeußerung vor. Ja man kann einen so klaren Begriff von der Erbsünde und der möglichen Befreiung von ihr in der vorchristlichen Zeit nicht einmal suchen wollen, wie er in jener Dillmann'schen Erläuterung vorausgesetzt wird. Uns scheint Folgendes der Sinn der in Rede stehenden Aeußerung zu sein: Die Sünder besitzen von Natur aus eine zur Sünde neigende (körperliche wie geistige) Disposition, welche dann während ihres Lebens durch sie freithätig entfaltet und zur Geltung gebracht wird. Der ergänzte Gedanke aber würde, die Richtigkeit dieser Deutung vorausgesetzt, lauten: Die Gerechten sind von Geburt aus glücklicher organisirt, und werden sie mit der Hülfe Gottes im Stande sein, ihre guten Naturanlagen im Leben mit glücklichem Erfolge zu cultiviren. Diese Erklärung, an sich gewiß dem Inhalte nach ebenso zulässig als mit dem Wortlaute unseres Textes vereinbar, wird außerdem noch durch einen andern Ausspruch desselben Buches bestätigt. Wir haben nämlich schon vernommen, daß der Verfasser von einer Scheidung der Geister und einer Befestigung der Gerechten durch Gott redet. Nach der oben gegebenen Erläuterung dieser Stelle fällt hiernach Gott der Antheil an der sittlichen Entwicklung der Menschen zu, daß er eine Auswahl trifft, die Guten von den Bösen unterscheidend, und daß er dann Erstern durch seine Gnade behülflich ist. Auch hier wird also das Vorhandensein

[45] Das B. Henoch, z. d. St.

eines Unterschiedes vorausgesetzt, bevor Gott in's Mittel tritt, und selbstverständlich auch, bevor die eigene sittliche Entwicklung der Menschen beginnt. Wir hätten sonach auch hier einen Unterschied, und zwar einen in letzter Instanz geistig-sittlichen, gefunden, der von Natur aus vorhanden, demnach in der natürlichen Organisation selbst begründet ist. Und wenn wir unsere Erklärung noch weiter motiviren sollen durch den Nachweis, daß derartige Anschauungen, an sich sehr natürlich, unter den Juden damals nicht unbekannt gewesen seien, so weisen wir zu diesem Behufe zurück auf die besprochene Aeußerung Pseudo-Salomo's, er habe eine allseitig gute Organisation von Natur aus gehabt, aber erkannt, daß er gleichwohl die Weisheit nicht erlangen könne ohne besondere göttliche Hülfe. Diese göttliche Hülfeleistung ist zweifelsohne die „Befestigung der Gerechten" im Buche Henoch; die guten natürlichen Anlagen Pseudo-Salomo's stehen der Finsterniß entgegen, in welcher nach Henoch die Sünder geboren werden. Und damit hätten wir denn durch diesen Vergleich ein thatsächliches Beispiel von jener „Scheidung der Geister" vorgelegt. Als Ergebniß steht demnach fest: Auch im Buche Henoch wird die spätere sittliche Entwicklung von den natürlichen Anlagen abhängig gemacht; und darum besteht eben die große Zweitheilung im menschlichen Geschlechte, weil die Einen mit guten sittlichen Anlagen, die Andern zum Bösen aufgelegt geboren werden. Nun erkennen wir aber auch, in wie weit hier die sittliche Selbstbestimmung des Menschen beschränkt ist. Einmal darf der von Natur aus noch so edle und gute Mensch sich die Tugend, welche ihn ziert, nicht selbst zurechnen als sein eignes Werk, weil er sie nur übt, von Gott gefestigt. Zweitens aber dürfen die Sünder nicht als solche angesehen werden, welche ohne innern Drang mit vollständig freiem Entschlusse sich wie in teuflischer Bosheit für das Sünderleben entschieden hätten; vielmehr folgen sie nur ihren angeborenen Anlagen und entwickeln dieselben freithätig, ohne Widerstand. Darin gerade liegt ihre Schuld, aber darauf beschränkt sie sich auch, daß sie ihrer bösen Natur keinen Widerstand entgegensetzen, sondern das zur Reife bringen, was von Geburt aus im Keime unglücklicher Weise in ihnen lag. Man sieht also, daß von der Erbsünde hier überall nicht die Rede ist; daß es

sich vielmehr darum handelt, den bestehenden großen sittlichen Unterschied der Menschen zu erklären. Daß die bei Pseudo-Salomo insinuirte, bei Henoch weiter ausgeführte Erklärung für diese Thatsache, allzu scharf und excentrisch gefaßt, zu dem spätern in fast allen gnostischen Systemen vorkommenden Dualismus von den hylischen und pneumatischen Menschen geführt hat, möge hier nur angedeutet werden. Die Grundbedingung dieser Excentricität fehlte im Buche Henoch durchaus, das Aufwerfen und Beantworten der Frage: woher denn die natürliche Anlage zur Sünde in vielen Menschen? Die Beantwortung dieser Frage hätte unfehlbar entweder schon damals zum gnostischen Dualismus geführt, oder aber zu einer Revision der aufgestellten Behauptungen, welche wenigstens bei den Anfängen der christlichen Erbsündenlehre hätte enden müssen. Der nunmehrige Lehrbegriff des Buches steht offenbar in diesem Punkte der ersten Alternative näher als der zweiten. Dennoch müssen wir bei dem oben ausgesprochenen Urtheile stehen bleiben, daß der gnostische Dualismus nicht im Entferntesten in der Anschauung unsers Buches lag. Glücklicher Weise enthält es eine Aeußerung, welche die Ansicht, daß ein Theil der Menschen, aus dem Bösen stammend, zum Bösen von Natur aus bestimmt sei, geradezu ausschließt. 108, 3 nämlich, wo eben von dem in der Menschheit bestehenden sittlichen Unterschiede die Rede ist, heißt es, die Namen der Sünder würden getilgt aus den Büchern der Heiligen, ihre Geister getödtet, und ewig würden sie im Feuer brennen. Der klare Gedanke dieser bildlichen Vorstellung ist doch der, daß Gott die Seligkeit Aller ursprünglich beabsichtigte, die Sünder aber in der Folge des auch ihnen zugedachten Gutes verlustig werden. Daß die Anlage zur Sünde und des durch sie bedingten Unheiles von Natur in sie geboren war, wird hierdurch nicht bestritten.

12. Weiter als das Buch Henoch hat sich Flavius Josephus von der biblischen Lehre über den Urzustand der ersten Menschen und die an den Fall im Paradiese geknüpften Folgen und Veränderungen der menschlichen Verhältnisse entfernt. Die in dem Buche Henoch über den Baum der Erkenntniß vorgetragenen Irrthümer finden sich auch bei ihm. Durch den Genuß der Frucht dieses Baumes wird nach seiner Auffassung die Höhe der Erkenntniß mit-

getheilt, und darum machen auch die ersten Menschen durch denselben den glücklichen Fortschritt zur Erkenntniß der Unschicklichkeit, nackt zu sein. Freilich ist dieser Gewinn nur durch die Uebertretung des göttlichen Gebotes erzielt worden und hat sie darum straffällig gemacht. Die Strafe aber besteht nach Josephus darin, daß die Menschen fortan mit Arbeit und Ungemach belastet werden, daß das Alter bald über sie hereinbricht, während ihnen sonst ein längeres Leben zugedacht gewesen wäre [46]. Von einer ursprünglichen Unsterblichkeit, welche das Buch Henoch anzunehmen scheint, ist bei dem Geschichtsschreiber gar keine Rede.

13. Wir besitzen noch ein Hauptwerk jüdischen Ursprungs von einem Zeitgenossen des Josephus, das schon viel genannte Buch der Jubiläen. Sonderbarer Weise spricht sich dieses über unsere Fragen gar nicht aus. Es erzählt freilich eingehend genug von der Erschaffung des Menschen und seiner Verführung durch die Schlange. Aber als Folge der Sünde wird nur die Vertreibung aus dem Paradiese und die damit verbundene Belastung mit vielerlei Plagen und Mühseligkeiten erwähnt. Auf den Tod als Strafe des Genusses der verbotenen Frucht wird nur einmal in der Unterredung zwischen Eva und der Schlange eben hingewiesen und gar kein Nachdruck darauf gelegt. Noch weniger wird einer sittlichen und geistigen Depravation gedacht. Die sonderbarste Entstellung des biblischen Berichtes aber besteht in der Erzählung: Adam blieb 40 Tage und Eva 80 Tage nach der Erschaffung an dem Orte, an welchem sie geschaffen waren, ehe sie in's Paradies versetzt wurden, in Eldad, wo sie auch nach der Verstoßung aus dem Paradiese ihr Leben fortzusetzen hatten. Als Grund hierfür wird angegeben, daß Eden, das Paradies, ein heiliger Ort sei. Und für den, welcher die Analogie nicht sofort herausfindet, wird denn noch zum Ueberflusse bemerkt, daß diese Anordnung den eigentlichen Typus der spätern Reinigungsgesetze für Wöchnerinnen bilde. Auf diese Beziehung aber wollen wir den Sinn jener Erfindung beschränkt sein lassen, und ihr darum gar keine dogmatische Bedeutung beimessen. Mit andern Worten: die jüdische Tradition hat doch nicht sagen

---

[46] Antt. I, 1, 3 sq.

wollen, das erste Menschenpaar habe gleich nach der Erschaffung, noch vor dem Falle, schon der Reinigung bedurft, oder sich in einem Zustande befunden, der dem nachparadiesischen ähnlich gewesen sei.

Wie also die Fragen aus dem Gebiete der philosophischen Anthropologie von den Juden damals in der verschiedensten Weise und nicht ohne vieles Schwanken beantwortet wurden, so war man sich auch in den Anschauungen über die Anfangszustände unsers Geschlechtes nicht klar. Von einem ererbten sündhaften Zustande scheint man meistens nichts gewußt zu haben, in gleicher Weise nichts von einer geistig-sittlichen mit jenem Zustande verbundenen Corruption. Nehmen wir den durch seinen hellenisirenden Rationalismus hervorragenden Josephus aus, so hat man dagegen die nunmehrige Naturnothwendigkeit des Sterbens auf den Fall des ersten Paares zurückgeführt. Doch das Wesen dieses Falles begriff man so wenig, daß er allgemein für einen großen Gewinn gehalten wurde. Man glaubte wirklich, daß der Mensch nach den Worten der Schlange durch den verbotenen Genuß zu früher vermißter Einsicht gelangt sei, und eben diese vermessene Aneignung eines von Gott dem Menschen verwehrten Gutes hielt man für die erste Sünde[47]. Und so stimmt denn die vorchristliche jüdische Tradition in diesem Stücke mehr mit der Prometheussage der Griechen als mit dem biblischen Berichte überein.

14. Um so mehr wundert man sich darum über ein der Zeit nach die besprochene Literatur sehr nahe berührendes Werk, über das sogenannte vierte Esdrasbuch, welches die Erbsündenlehre klar und bestimmt entwickelt. Es läßt sich nun allerdings nicht verkennen, daß die Anschauungen des Verfassers unter christlichem Einflusse stehen, wenngleich er sowohl wie seine Schrift durchaus dem Judenthum angehört. Aber dennoch kann man nicht behaupten, der

---

[47] *Pseudo-Clem.* hom. III, 39 wird dieselbe Anschauung dem Simon Magus in den Mund gelegt: *αὐτίκα γοῦν ὁ καθ' ὁμοίωσιν αὐτοῦ γεγονὼς Ἀδὰμ καὶ τυφλὸς κτίζεται καὶ γνῶσιν ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ οὐκ ἔχων παραδέδοται.* c. 42 bekämpft Petrus dieselbe. In den pseudoclementinischen Recognitionen (II, 53) heißt es aber geradezu, durch den Genuß von dem Baume der Erkenntniß habe Adam in Erfahrung gebracht, daß er vor dem Schöpfer nicht nackt erscheinen dürfe.

Verfasser habe christliche Lehren in sich aufgenommen und sie seinen Volks- und Religions-Genossen beibringen wollen. Vielmehr tritt er uns als ein Mann von kräftig ausgeprägter Individualität entgegen, der selbst Gedanken aus sich erzeugend, für die Darbietung fremder Produkte sich wenig eignet. Um so weniger aber mochte er gerade Christliches annehmen, und noch weniger solches den Seinen vermitteln wollen, als er gerade die jüdische Hoffnung, in seiner Zeit düster und aussichtslos genug, noch einmal mit aller Kraftanstrengung eines ganzen Mannes zu befestigen versuchte. Der Einfluß des Christenthums auf ihn kann darum in keinem Stücke ein unmittelbarer gewesen sein. Aber wohl konnte sein reger und dabei tief religiöser Geist sich den Eindrücken nicht verschließen, welche die mächtigen Kämpfe der jungen christlichen Lehrentwicklung in empfänglichen, wenngleich widerstrebenden Gemüthern hinterließen. Ernst, ja unheimlich düster, wie die Gemüthsrichtung unsers Verfassers war, mußte er bewußt oder unbewußt sich bald mit den strengen Anforderungen der christlichen Lehre einverstanden erklären, und nicht gerade die mildesten Elemente christlicher Lebensanschauung sich anzueignen suchen, um seine düstern Ideen mit ihnen zu nähren. So wird es leicht erklärlich, daß die Lehre ihn anzog, es liege ein schweres Joch allgemeiner Sündhaftigkeit auf unserm Geschlechte, und Alles seufze unter einem verhängnißvollen Fluche der Gottheit; das Herz des Menschen sei von Natur aus böse, und Wenigen nur sei es beschieden, so nahe am Abgrunde der Hölle vorbeiwandelnd nicht hineinzustürzen. Die Excentricität, bis zu welcher Pseudo-Esdras diese Gedanken fortgebildet hat, mit wahrhaft grausiger Consequenz, läßt die Milde, welche sich im Christenthum mit ihnen verpaart, fast völlig vermissen, und aus diesem Grunde dürften schon seine deßfallsigen Aeußerungen nicht als christliche Reminiscenzen betrachtet werden. Aber wir müssen noch weiter gehen. Hätte der Apokalyptiker gar keine Anknüpfungspunkte für seine Erbsündentheorie auf jüdischem Gebiete gefunden, so würde er es sicher nicht gewagt haben, mit ihr vor jüdische Leser hinzutreten und pseudonym als jener hochangesehene Lehrer und Gottesfreund, als Esdras, dieselben durch eine harte Doktrin zum unverbrüchlichen Festhalten an dem alten Judenthume aufzurufen. Aber das Ver-

dienst besitzt er wohl, den Juden zum klaren Bewußtsein gebracht zu haben, was nur dunkel in ihrer Ueberlieferung und noch dunkler leider in ihrem Geiste lag.

Hören wir nun was er lehrt, und sehen wir zu, was aus diesen spätern Anschauungen, die nicht ohne christlichen Einfluß gebildet wurden, auf frühere Zeit übertragen werden darf. Schon aus 5, 4, wo der Engel Uriel den Verfasser zu belehren verspricht: unde sit cor malignum, ersehen wir, daß der Verfasser ein bedeutendes Gewicht auf diese Frage legt, mit andern Worten, ein großes Interesse für sie bei seinen Lesern voraussetzen durfte. An drei Stellen seiner Schrift theilt er die Antwort auf diese Frage bestimmt und sogar an zweien sehr eingehend mit; zugleich aber auf eine Weise, wie sie sonst, auch in christlichen Schriften, nicht gefunden wird. Am kürzesten, wenngleich inhaltsvoll genug, erklärt der Engel Uriel nach einer etwas weitschweifigen einleitenden Unterredung mit Pseudo-Esdras (4, 30), der böse Saamen sei von Anfang in das Herz Adam's gesäet worden, und wie viel Gottlosigkeit, fährt er fort, hat dieser bis jetzt erzeugt, und erzeugt er, bis die Erndte (area) kömmt? Speziell und ausführlicher werden die Sünden des auserwählten Volkes als Folgen des ersten Falles besprochen. Ein böses Herz in sich tragend, heißt es 3, 21 ff., ward zuerst Adam besiegt, aber auch alle, die von ihm abstammen, und die Sündhaftigkeit ist permanent geworden [48], und das (mosaische) Gesetz war in dem Herzen des Volkes verbunden mit der eingewurzelten Bosheit, und das Gute wich und das Böse blieb [49]. Dann, heißt es weiter, habe Gott sich den David als treuen Diener erweckt, aber bald sei man wieder in die Sünde zurückgefallen, in Allem wie Adam handelnd und seine Nachkommen. Da habe Gott durch Babylon an Sion das Strafgericht vollziehen lassen,

---

[48] Diese Worte sind so dunkel nicht, wie sie Bretschneider in Henke's Museum III, 500 vorkommen. Seine hypothetischen Aenderungen sind jedenfalls alle noch viel dunkler.

[49] Diese Aeußerung erinnert lebhaft an Hen. 42, wo die Weisheit keine Aufnahme auf Erden findend in den Himmel sich zurückzieht, die Ungerechtigkeit dagegen die Erde tränkt.

doch Babel sei noch schlimmer als Sion. Ueberhaupt müsse das auserwählte Volk trotz aller seiner Sündhaftigkeit noch für besser gehalten werden, als alle andern Völker der ganzen Welt. Ergreifend ist die dritte Stelle [50], an welcher die Erbsündenlehre nicht als Theorie betrachtet wird zur Erklärung historischer Thatsachen, sondern als der furchtbare Fluch, unter dem auch der Verfasser seufzend sein Dasein verwünscht. Das ist aber mein erstes und mein letztes Wort, so erwidert Pseudo-Esdras dem Engel, daß es besser gewesen wäre, die Erde hätte nie den Adam hervorgebracht, als daß sie ihn hervorbrachte und du ihn nicht lehrtest, wie er nicht sündige. Denn was nützt es uns, daß wir in Trübsal leben und nach dem Tode das Gericht unser wartet! O Adam, ruft er aus, was hast du gethan! Du allein sündigtest, aber deine Sünde kam nicht allein auf dich, sondern auch auf uns, die wir von dir abstammen. Was nützt es uns, daß man uns unsterbliches Leben versprochen hat, wir aber todeswürdige Werke gethan haben, wenn man uns kummerlose Wohnungen aufbewahrt hat, wir aber unsere Zeit verwerflich zubrachten. Der Engel antwortet dem Klagenden, das sei eben die Bedeutung des Erdenlebens, daß der Mensch sich durch Kampf den verheissenen Lohn erringe, oder unterliegend der angedrohten Strafe nicht entgehe. Und hierdurch wird denn der Verfasser wenigstens in etwa zu einer mildern Stimmung vermocht, weil trotz des ererbten Verderbens er nun doch noch immerhin die Möglichkeit vor sich sieht, zum Heile zu gelangen: die sittliche Freiheit ist nicht ganz zerstört. Ja ausdrücklich werden 9, 7. 13, 23 die Mittel angegeben, durch welche der Mensch sich retten kann, es sind die Werke und der Glaube an den Allerhöchsten (opera et fides). Wir haben die Originalität, mit welcher Pseudo-Esdras von der Erbsünde und deren Folgen redet, schon hervorgehoben; sie bestehet trotz wesentlicher Uebereinstimmung mit der christlichen Lehre. Aehnlich haben wir auch hier die Uebereinstimmung mit der christlichen Doktrin sogar bis auf den Wortlaut zu constatiren, ohne daß wir jedoch daran denken dürften, der Ver-

---

[50] Sie steht in dem längern von der Vulg. ausgelassenen Passus, dessen Aechtheit wir oben nachgewiesen haben, 7, 90 ff. (ed. Volkm. p. 98).

fasser habe etwa dem Apostel Jakobus nachgesprochen. In dieser prägnanten Form „durch die Werke und den Glauben", deren er sich mehr als Ein Mal bedient, kömmt ja jener Gedanke bei Jakobus nicht einmal vor. Wenn also auch Pseudo-Esdras etwa Kenntniß von der Lehre genommen hatte, welche unter den Christen seines Landes als doktrinelle Norm galt, so zeigt er doch durch seinen eigenthümlich gewählten Ausdruck, daß er, seine Selbstständigkeit wahrend, dieser Lehre beipflichtete und sie zu der seinigen machte. Außerdem fällt auch mehr nur jener Ausdruck als christliche Reminiscenz auf, während der durch denselben bezeichnete Gedanke ebenso alttestamentlich-jüdisch als neutestamentlich-christlich war. Wir meinen, von den Werken als den Mitteln zur Erlangung der Gottgefälligkeit und des Heiles rede das Alte Testament in den mannigfachsten Variationen doch gewiß genug; und auch die gläubige Hingabe des ganzen Menschen an Gott und das feste Vertrauen auf ihn wird daselbst als das kostbarste Gut dem auserwählten Volke empfohlen, gleichsam zum geistigen Abzeichen für Israel gemacht, wie die Beschneidung das leibliche war. Man kann aber um so weniger in der Erwähnung des Glaubens ein christliches Element des vierten Esdrasbuches erkennen wollen, als auch sonst in ächt jüdischen Schriften jener und schon früherer Zeit dieselbe ausdrücklich und klar zu finden ist[51]. Wir können darum auch die Lehre, daß durch den Glauben und die Werke der Mensch das Heil zu erlangen vermöge, wenn nicht diesem Ausdrucke, dann doch wenigstens ihrem Inhalte nach, unter die jüdischen Anschauungen jener Zeit rechnen.

---

[51] Besonders bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht aus dem A. T. die Stelle (Gen. 15, 6) über Abraham. Diese Stelle, von Paulus (Röm. 4, 3. Gal. 3, 6) und Jakobus (2, 23) zum Gegenstande wichtiger dogmatischer Discussionen gemacht, muß in damaliger Zeit überhaupt viel besprochen worden sein. Auch Philo berücksichtigt sie (de praem. et poen. §. 4, ed. Mang. p. 412), obgleich er auf seinem halbheidnischen Standpunkte die Stellung Abraham's zu Gott und der Offenbarung wesentlich anders als die Bibel auffassen mußte. Er meint, da Abraham zuerst sich mit voller Energie der Wahrheit und Tugend zugewandt habe, so sei ihm als Lohn dafür die πίστις εἰς θεόν verliehen worden.

Bei aller Möglichkeit indeß, das Heil zu erlangen, ist doch nach der Ansicht des Pseudo-Esdras das Unheil der Erbsünde und ihrer Folgen nicht hoch genug anzuschlagen. Mit der furchtbarsten Strenge wird an dem Gedanken festgehalten, daß das Böse in unserer Natur das Gute bei Weitem überwuchere, die Hoffnung gerettet zu werden sehr schwach sei und sich nur bei den Wenigsten verwirkliche. Der Form nach an einen Ausspruch Christi erinnernd, lautet die Meinung unsers Verfassers 8, 3: Viele sind geschaffen worden, Wenige aber werden gerettet werden. Noch schärfer heißt es 9, 15, so weit übersteige die Zahl derer, die zu Grunde gingen, die Zahl der Geretteten, wie die Fluth an Wassermasse den Tropfen. Am ausführlichsten spricht sich Pseudo-Esdras wieder in dem von dem lateinischen Uebersetzer ausgelassenen, aber ächten Passus über diesen Gedanken aus (7, 44 ff.), wenn er sagt: Wie Wenige erblicke ich, welche die Freude des kommenden Lebens erlangen, und wie Viele sind, welche zu den Orten der Verdammniß kommen. Denn das böse Herz blühte in uns ... und führte uns auf den Weg des Todes und entfernte von uns den Lebensweg. Und das nicht allein bei Wenigen, sondern bei Allen, die geboren wurden. Zur Erklärung für die trostlose Aussicht, daß nur Wenige gerettet würden, wird darauf hingewiesen, daß ja auch aus Koth kein metallenes Gefäß gebildet werden könne, und je kostbarer die Stoffe seien, desto seltener würden sie gefunden. Wenn man sich bei dieser untröstlichen Erklärung auch wieder an den bei Paulus beliebten Vergleich der in ihrem sittlichen Werthe verschiedenen Menschen mit den verschiedenen Stoffen auf dem Gebiete der Natur lebhaft erinnert, so sind doch die beiderseitigen Gedanken auch an Werth nicht weniger von einander verschieden als Koth und Edelstein. Nur die bildliche Einkleidung ist bei beiden Verfassern dieselbe; ein Gedanke, wie der des Pseudo-Esdras von der verschwindend geringen Anzahl Prädestinirter kömmt bei aller Strenge des zürnenden Heilandes und bei der ganzen Leidenschaftlichkeit des Apostels Paulus nirgends im Neuen Testamente vor. Er ist das Erzeugniß einer krankhaft finstern Geistesrichtung. Wir wagen aus diesem Grunde auch nicht, eine derartige düstere Lebensanschauung auf das Judenthum jener Zeit zu übertragen, sondern glauben nur, daß der Verfasser theils

von Natur zu düsterer Auffassung geneigt, theils durch die für das jüdische Volk damals verzweiflungsvolle Lage veranlaßt, für seine Person, und vielleicht mit manchen Andern seiner Nation zu jener Einseitigkeit sich verirrt habe. Gleichwohl muß der Grundgedanke, welcher als gesunder Kern in dieser krankhaften Lebensanschauung zu entdecken ist, im Judenthume selbst vorhanden gewesen sein, weil sonst der Verfasser ihn in seiner Apokalypse nicht hätte verwerthen können. Es ist dies aber kein anderer, als der, welchen auch Jesus ausspricht, daß verhältnißmäßig Wenige auf dem schmalen Wege des Heiles, auf dem breiten Wege des Verderbens verhältnißmäßig Viele wandelten. Und wenn man die strengen Anforderungen betrachtet, welche schon das Alte Testament an den Menschen macht, den Ernst des göttlichen Gerichtes, wie er dort schon geschildert wird, und die Größe der Sündhaftigkeit des Menschen, von welcher die alttestamentlichen Schriftsteller bald historisch erzählen, bald didaktisch nicht ohne bittere Klagen reden, so ist der Gesammteindruck auch der alttestamentlichen Lebensanschauung schließlich doch nur derselbe Gedanke, den Jesus so ernst in wenigen Worten zusammenfaßt. Bei den strenger und doch nicht einseitig düster gesinnten Juden jener für die jüdische Nation schweren Zeiten ist also wohl der richtige und gesunde Grundgedanke, der in den Ausführungen des Pseudo-Esdras liegt, allgemein verbreitet gewesen.

15. Hiermit hätten wir denn nun auch die unter den Juden cursirenden Ansichten und Ueberlieferungen über den Urzustand des Menschen, die erste Sünde und deren Folgen dargelegt. Es bleibt uns zur vollständigen Erledigung der anthropologischen Frage noch übrig, einiges zur Ethik Gehörige zu besprechen, und das Verhältniß zu erörtern, welches zwischen dem menschlichen Wollen und der Wirksamkeit und Vorherbestimmung Gottes nach den damaligen jüdischen Anschauungen besteht. Beide Punkte kommen hier selbstverständlich nur mit bestimmter Beziehung auf den nach der Sünde eingetretenen Zustand des Menschen in Betracht, weil nur dieser als ein thatsächlicher von den jüdischen Schriftstellern behandelt wurde.

So allgemein das Bewußtsein der Sündhaftigkeit durch alle Zeiten hindurch bei den Menschen sich geäußert hat, und der gene-

relle Unterschied zwischen Gut und Bös stets und überall festgehalten wurde, so verschieden lauten die Ansichten, wenn es sich darum handelt, im Einzelnen zu bestimmen, was Sünde und was Tugend sei, wie der Mensch sich von der Sünde reinige, ob überhaupt eine solche Reinigung als möglich oder nothwendig erscheine. Was den ersten Punkt betrifft, so hat sich selbst die Offenbarung damit begnügt, in den meisten Dingen nur allgemeine Grundsätze aufzustellen, indem sie die Ausfüllung des Gerippes mehr der subjektiven Anschauung des Einzelnen wie ganzer Völker und Zeiten nach dem ihnen eigenen Charakter überließ. Denn unbeschadet der Objektivität der Begriffe des Sittlichen und Unsittlichen richtet sich bei der Beurtheilung des ethischen Werthes einer Handlung oder eines Zustandes doch immerhin Vieles nach der jedesmaligen Anlage, nach vorübergehenden Verhältnissen, der subjektiven Auffassung und andern stets veränderlichen Elementen, aus deren Zusammenwirken der sittliche Charakter einer That oder eines Seelenzustandes entspringt. Darum ist auch nirgendwo leichter als auf diesem Gebiete eine Verirrung möglich, indem man allzu geneigt ist, die eigenen angeborenen oder erworbenen Auffassungen, nach individuellen Zuständen eingerichtet, nun auch ohne Weiteres auf andere Personen und Verhältnisse zu übertragen. Auf diese Weise aber wird dann der Schwerpunkt der Frage nach dem Sittlichen verschoben, indem man dieselbe zu sehr objektivirt, und Dingen eine ethische Bedeutung zuschreibt, die sie an sich nicht besitzen, sondern erst aus der Anwendung, Behandlungsweise, überhaupt durch das mit ihnen in Verbindung tretende Subjekt erhalten. Daß diese Erscheinung auf dem Gebiete des Judenthums uns entgegentritt, wird man um so weniger auffallend finden, als bei dem lebhaften und stark nach Außen gerichteten Charakter des Orientalen seine sittliche Haltung mehr durch Aeußerliches normirt und befestigt werden mußte, als das Sittliche selbst es bedingt. Daher müssen denn auch, wie schon der Apostel Paulus lehrt, die zahlreichen und detaillirten Gesetzesbestimmungen des Alten Testamentes vom pädagogischen Gesichtspunkte aus angesehen und beurtheilt werden. Dazu jedoch, daß bei diesem Zwecke der Begriff des Sittlichen selbst nicht verloren ging, oder vielmehr auf ein unrichtiges Prinzip über-

tragen wurde, war es nothwendig, auf die zu Grunde liegende Idee als das Leben Gebende und den sittlichen Werth Bestimmende stets hinzuweisen. Daß dies in der alttestamentlichen Offenbarung nicht unterlassen wurde, setzen wir als bekannt voraus. Sobald aber der sehr reichhaltige Apparat von Verordnungen und Strafbestimmungen des Alten Testamentes menschlicher Einseitigkeit in die Hände gerieth, stand die schlimmste Verirrung zu befürchten: die im Hintergrunde liegende, nur angedeutete Idee wurde übersehen, und für das Wesen der Sache der Schatten aufgegriffen, die sinnliche Form für den ideellen Gehalt. Diese traurige Einseitigkeit, in der Ethik des spätern Pharisäismus verkörpert, mußte selbstverständlich wieder reagiren und hat auch in der That das entgegengesetzte Extrem herbeigeführt. So wie die übertriebene Orthodoxie und der Unglaube sich gegenseitig befördern, so bestehen auch sittlicher Mechanismus und eine alle Schranken positiver Bestimmungen durchbrechende Willkür in der Bildung sittlicher Begriffe neben einander und rufen einander hervor.

16. Um in Betreff unseres Gegenstandes die sadducäische Lehre nicht zu erwähnen, weil die Ethik der Sadducäer nicht als frei und selbstständig ausgebildete Doktrin, sondern nur als Ausfluß des metaphysischen Systemes dieser Sekte angesehen werden kann, so nennen wir hier vor Allem Philo, der auch auf dem Gebiete der Moralphilosophie den spekulativen Spiritualismus bis zur äußersten Grenze entwickelt hat. Das Positive des Alten Testamentes allegorisch auf reine Ideen zurückführend, war er nur im Stande, die allgemeinern sittlichen Begriffe festzuhalten und praktisch zur Anwendung zu bringen. Ja vermöge der Eigenheit seines Systemes konnte und mußte er diese sämmtlichen Begriffe auf Einen allgemeinsten zurückführen, auf den der Ueberwindung der Sinnlichkeit durch das Leben des Geistes. Und hiermit war denn das im Alten Testamente positiv Gegebene prinzipiell über Bord geworfen, wenngleich die Anwendung jenes allgemeinsten Prinzips speziell wieder mit manchen Einzelnheiten der alttestamentlichen Sittenlehre übereinstimmen mußte. Daß diese Uebereinstimmung keine grundsätzliche, keine systematische war, zeigt der wesentliche

Unterschied, welcher zwischen dem philonischen und dem alttestamentlichen Begriffe von der Sünde besteht. Dieser Unterschied entspringt nämlich aus der beiderseitigen allgemein ethischen Auffassungsweise. Da die alttestamentliche Offenbarung sämmtliche Pflichten unter die Eine der Liebe zu Gott zusammenfaßt, so muß sie nothgedrungen auch die Lehre aufstellen, daß die Verletzung einer wesentlichen Pflicht die Liebe zu Gott aufhebt, d. h. nach alttestamentlichem Sprachgebrauch von Gott abführt, oder nicht „hinter Gott wandeln" läßt. Das einzelne Vergehen kann aber natürlich durch den Rückschritt wieder gut gemacht werden; das Gleichgewicht des Ganzen wird dadurch wieder hergestellt. Anders mußte es sich nach den einmal angesetzten Vorbedingungen mit dem Falle und der Bekehrung nach philonischer Anschauung verhalten. Besteht die Tugend in der Ueberwindung der Sinnlichkeit, so kann von einem Schwanken nur noch die Rede sein, so lange diese Ueberwindung oder ihr Gegentheil noch nicht vollzogen ist. Sie kann aber erst dann vollzogen werden, wenn die Seele ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäß die Schranken der Sinnlichkeit vollständig durchbrechend, sich von der Materie, vom Körper losgerissen hat. Vor dem Tode also kann von einer völligen Ueberwindung der Sinnlichkeit selbstverständlich nicht die Rede sein. Umgekehrt indessen ist die Seele wohl in der Lage, eine völlige Niederlage dadurch zu erleiden, daß sie den sinnlichen Elementen der Menschennatur dienstbar gemacht wird. Es steht dieser Fall der Befreiung von der Sinnlichkeit gerade gegenüber und beendet darum wie diese, freilich in der entgegengesetzten Richtung, alles Hinundherschwanken, um einen bleibenden Zustand zu begründen. Nach diesem Systeme muß also die vollständige Vergewaltigung der Seele durch die Sinnlichkeit unheilbar sein: die Seele, statt immer mehr die sinnlichen Bande zu lockern, bis die Lösung einst selbst erfolgt, läßt dieselben an Festigkeit zunehmen, bis sie vollständig von ihnen umschlungen ist. Das kann aber wieder nur dann geschehen, wenn der Geist mit völliger Freiheit und Entschiedenheit der gegen ihn streitenden sinnlichen Forderung nachgibt. Mit andern Worten: das Sündigen mit voller Freiheit und vollem Bewußtsein läßt keine Heilung mehr

zu. Diese Ansicht äußert denn **Philo** auch wirklich an mehrern Stellen [52].

Mit dieser Anschauung hängt es zusammen, wenn man meinte, unter den Sünden bestehe kein quantitativer Unterschied, es sei vielmehr das Sündigen im Kleinen ebenso verbrecherisch als das Sündigen im Großen [53]. Denn nach jener alexandrinischen Theorie richtet sich die Schwere oder besser gesagt die Vollständigkeit des Sündigens lediglich nach dem Grade der Freiheit und Entschiedenheit, mit welcher es vollzogen wird, ohne alle Rücksicht auf die äußere That. Daß solche Ansichten auch von palästinensischen Schriftstellern verbreitet wurden, trotzdem sie in der alexandrinischen Theosophie ihren Ursprung hatten, kann nach den vielen analogen Erscheinungen, welche uns begegnet sind, nicht auffallen; am wenigsten bei dem ganz von Hellenismus erfüllten vierten Maccabäerbuche.

17. Diesem zu weit gehenden Spiritualismus stand nun als krankhafter Gegensatz der sittliche Mechanismus und eine krankhafte Verdrehung der ethischen Begriffe gegenüber, welche der spätern rabbinischen Casuistik den Weg eröffnet hat. Erst die Anfänge dieser so trostlosen Verirrung treffen wir in unserer Periode an. Und da auch in der apokryphischen und profanen Literatur jener Zeit ebenso sehr wie in der biblischen das historische und theologische Moment im Vordergrunde steht, so besitzen wir nur leise und wenige Andeutungen, nach denen wir die ethischen Auffassungen der orthodoxen Juden beurtheilen müssen. Uebrigens aber reichen auch schon einzelne Beispiele hin, uns mit dem Geiste und der ganzen Richtung derselben bekannt zu machen. Das lehrreichste Beispiel dieser Art, welches wir vorgefunden haben, ist das Verbot des Blutessens. Bekanntlich reicht dies bis in's höchste Alterthum, bis auf die Zeit Noe's des zweiten Stammvaters des ganzen Menschengeschlechtes zurück, und wurde darum unter den sogenannten noachischen Geboten den Proselyten die Beobachtung desselben als Pflicht auf-

---

[52] De sacrif. §. 11 (ed. Mang. p. 170), Quod Deus sit immut. §. 27 sq. (ed. Mang. p. 281 sq.).

[53] So z. B. 4. Makk. §. 5.

erlegt. Mit liebevoller Rücksicht auf die Schwachen unter den Judenchristen haben dann ebenfalls die Apostel im Anschluß an die die Proselyten betreffende Sitte vorübergehend nebst den andern Vorschriften auch die kein Blut zu genießen als für alle Christen bindend anerkannt. Bis hierhin sehen wir die richtige Auffassung des alttestamentlichen Gesetzes sich fortpflanzen; ruhte jene Vorschrift in ihrer Entstehung auf einem richtigen und vernünftigen Grunde, so konnte man selbst auf christlichem Standpunkte aus gewissen Rücksichten an derselben festhalten, und es spätern Zeiten überlassen, das nun überflüssig Gewordene zu beseitigen. Und gerade in diesem Punkte zeigt es sich ganz offenkundig, wie sowohl in dem wahrhaft orthodoxen Judenthum als auch in der christlichen Kirche seit deren Gründung die Begriffe des Sittlichen gleich weit von dem alles Positive ausschließenden, abstrakten Spiritualismus entfernt standen, als von der geistlosen, der Idee entbehrenden Pedanterie. Wir haben oben das gewählte Beispiel als ein sehr lehrreiches bezeichnet. Es geschah dies aus dem Grunde, weil in den spätern jüdischen Apokryphen der gesunden und richtigen Geltendmachung des Blutverbotes dessen krankhafte Verzerrung gegenübertritt. Fast will es scheinen, als ob man kein größeres und abscheulicheres Verbrechen gekannt habe, als dieses Verbot zu übertreten. Schon im Buche Henoch (4, 5) sind die Riesen als fürchterliche Menschen dadurch charakterisirt, daß von ihnen erzählt wird, sie hätten Menschen, Thiere und Blut gegessen[54]. Einer, der Blut aß, muß demnach wohl für einen Cannibalen gegolten haben. Das Essen der Thiere wurde denn wahrscheinlich für den unschuldigsten Rest jener Cannibalen-Periode angesehen, weil es doch, später wenigstens, selbst den Juden erlaubt ward. Jene Anschauung finden wir nun nicht vereinzelt im Buche Henoch vor.

---

[54] Daß das Essen der Thiere mit in diese Kategorie gehört, hängt mit der Ansicht zusammen, vor der Sündfluth sei das Fleischessen von Gott nicht gestattet gewesen. Mit Bezug hierauf und in Folge einer Verwechslung der beiden Verbote, Thiere und Blut zu essen, heißt es auch wohl *Clem.* Recogn. I, 30, wegen des Uebertretens des letztern Verbotes sei die Sündfluth eingetreten.

Vielmehr legt der Verfasser des Buches der Jubiläen ungefähr zwei Jahrhunderte nachher ein ganz auffallendes Gewicht auf die Beobachtung des Verbotes Blut zu essen, und zwar für alle Zeit. Mit vielem Nachdruck wird hervorgehoben, daß schon Noe das Verbot erhalten habe [55]. Dessen Söhne versündigen sich ganz besonders dadurch, daß sie dieses Verbot nicht beobachten, und von den unreinen Geistern werden sie zu diesem Verbrechen verleitet [56]. Endlich wird dann dem Leser mit einer Eindringlichkeit die Beobachtung jenes Verbotes an's Herz gelegt, welche beinahe an's Lächerliche grenzt. „Hüte dich sehr mit dem Blute," heißt es, „hüte dich sehr. Vergrabe es in die Erde, und esset kein Blut; denn es ist die Seele. Iß durchaus kein Blut — damit du bewahret werdest vor allem Uebel" [57]. Ob diese krankhaft erregte Abwehr gegen das Bluteſſen aus dem Gedanken entsprungen ist, es möchte die Thierseele durch den Genuß des Blutes in den Menschen übergehen, lassen wir dahingestellt sein. Bei dem Bekanntwerden der Juden mit der griechischen Lehre von der Seelenwanderung konnte allerdings ein solcher Gedanke leicht aufkommen. Man würde dann in der Furcht, daß vielleicht etwas Wahres, durch dämonische Vorgänge Erklärbares, in jener Lehre enthalten sein dürfte, sich durch die Einschärfung jenes Verbotes auf jeden Fall haben sicher stellen wollen; den biblischen Ausspruch, daß in dem Blute die Seele sei, hätte man auf diese Weise ganz buchstäblich und fleischlich genommen, und ihm, durch fremdländische Anschauungen angeregt, die bezeichnete Bedeutung beigelegt. Wie dem aber auch sein mag, man braucht nur das einfache biblische Verbot, Blut zu genießen, wie es in rücksichtsvoller Schonung in die christliche Kirche der ersten Zeit eingeführt wurde, mit dieser krankhaften Verzerrung, gleichviel aus welchen Gründen sie entsprang, zu vergleichen, um die Geistlosigkeit und sittliche Verkehrtheit der spätern Form jenes uralten Gesetzes zu erkennen. Es war dessen ursprüngliche ideelle Bedeutung nach und nach verloren gegangen, oder gar in's Abergläubische verkehrt worden. Wir haben also hier einen eklatanten

[55] Kap. 6 (II, 244 f.). [56] Kap. 11 (III, 1).
[57] Kap. 21 (III, 19).

Fall, wie eine Aeußerlichkeit zur Würde der sittlichen Pflicht erhoben wird, ohne Vollziehung der Idee des Sittlichen. Aehnliches, wenn auch nicht in so auffallender Weise, trat bei sehr vielen andern einzelnen Vorschriften und Verboten in späterer Zeit hervor.

18. Diese Auffassung von dem Wesen der Sünde im geradesten Gegensatz zu dem Spiritualismus der alexandrinischen Ethik mußte natürlich auch von großem Einfluß sein auf die Anschauung, welche man sich über die Reinigung von der Sünde und über den sittlichen Zustand eines Menschen bildete. Nach der ächt alexandrinischen Auffassung konnte es keine objektiven Unterschiede unter den Sünden geben, und wo eine Sünde mit voller Entschiedenheit vollzogen war, trat sofort die Unmöglichkeit einer Reinigung ein. Davon muß nun das Gegentheil bei den orthodoxen Juden als richtig gegolten haben, wie auch das Alte Testament hiervon das Gegentheil ausdrücklich lehrt. Aber wir haben eine Zeit zu besprechen, welche, die richtige Mitte nicht beachtend, zwischen den größten Gegensätzen sich hin und her bewegte, und sich so als eine Periode religiöser Verwirrung und Krankhaftigkeit charakterisirt in einem Maße, in welchem sich diese Erscheinung vielleicht nie mehr wiederholen wird. Man hat der pharisäischen Sekte jener Zeit nachgesagt, sie habe sich bis zu der Lehre verirrt, der sittliche Charakter eines Menschen sei nach der Ueberzahl der Werke zu beurtheilen, so daß, wer mehr gute Werke gethan habe als böse, für sittlich gut angesehen werden müßte, und umgekehrt[58]. Diese Beschuldigung mag begründet sein, wenngleich sie nicht auf positive Angaben historisch zurückgeführt werden kann, sondern auf bloßer Vermuthung beruht. Die Verirrungen des spätern Rabbinenthums aber dürfen doch nicht ohne Weiteres auch zu Beschuldigungen der Pharisäer in der Zeit Christi erhoben werden. Jedenfalls indessen hatte sich damals schon bei ihnen die Anschauung bestimmt ausgeprägt, daß der sündhafte oder sittliche Charakter einer Handlung nicht von der subjektiven Gesinnung, sondern nur von äußern Momenten bestimmt werde. Bekanntlich macht ihnen ja der Heiland diese äußerliche, den Geist der Sittengesetze völlig verkennende Auffassungsweise nicht am

[58] Vgl. *Vasquez* in Summ. theol. 1, 2. qu. 73, a. 1 annot.

wenigsten zum Vorwurfe. Dieser Irrthum aber war schon mehr als der erste Schritt zu dem andern, eigentlich schon der vorletzte zu diesem, daß beim Gerichte die guten Werke und die bösen ihrer Zahl und ihrem Umfange nach gegen einander abgewogen würden. Es zeigte sich in dieser letzten Schlußfolgerung nur noch klarer, wie sehr man das Wesen der Sündhaftigkeit verkannte. Man ging bis zum Aeußersten. Nahmen die alexandrinischen Theosophen an, eine vollendete Sünde lasse keine Bekehrung mehr zu, so gingen ihre Antipoden so weit zu behaupten, die Sünde werde durch ein entgegenstehendes gutes Werk gleichsam verwischt oder paralysirt. Von der Veränderung des sittlichen Zustandes und der Nothwendigkeit oder Möglichkeit einer Wiederherstellung war also bei ihnen keine Rede mehr.

Nun wollen wir aber nicht unterlassen, zur Ehrenrettung des damaligen Judenthums hinzuzufügen, daß eine solche Verirrung doch nicht allgemein gewesen sei. Wir finden nämlich in verschiedenen Schriften jener Zeit ganz bestimmte Aeußerungen, welche uns überzeugen, daß man durch schwere Vergehen einen sündhaften Zustand, die Trennung der Seele von Gott begründet glaubte, ganz wie das Alte Testament es lehrt. Sogar der Ausdruck Todsünde, welcher ursprünglich zwar nur eine Sünde bezeichnet, die den Tod verdient, aber selbst in dieser Bedeutung auf einen durch die Sünde begründeten Zustand hinweist, kömmt in jüdischen Schriften vor; dies ist um so mehr zu bemerken, weil derselbe im Neuen Testamente nicht gefunden wird, wenngleich der später mit dem Ausdruck verbundene Gedanke wie im Alten Testamente schon angedeutet, so im Neuen ganz bestimmt ausgeführt erscheint. Um nur einige Beispiele beizubringen, so heißt es im Buche der Jubiläen, wenn Esau das Joch seines Bruders abschüttle, so werde er eine Todsünde begehen [59]. Weiter wird Israel überhaupt ermahnt, keine Todsünde zu begehen, und speziell als Beispiel einer solchen der Incest mit der Tochter angegeben [60]. In dem vierten Esdras-

---

[59] Kap. 26 (III, 31).

[60] Kap. 33 (III, 44). Wenn es bei dieser Gelegenheit heißt, für solche Sünde gebe es keine Verzeihung, so ist das nicht in alexandrinischem Sinne

buche kömmt der Ausdruck „tödtliche Werke" in einer Verbindung vor, daß er nur in dem Sinne von Todsünde verstanden werden kann. Es heißt nämlich an der besprochenen Stelle, welche eine längere Ausführung über die Sünde Adam's und deren Folgen enthält, es nutze dem Menschen doch nichts, daß ihm unsterbliches Leben verheißen sei, da er tödtliche Werke (mortifera opera) verrichte (7, 91). Es können dieses bloß Werke sein, welche das unsterbliche Leben des Menschen im Jenseits vernichten, das Leben der Seele, solche also, die deren Tod geistiger Weise herbeiführen. Möglich, daß die klare theologische Vorstellung an dieser Stelle von christlichem Einfluß nicht frei ist; bezüglich der aus dem Buche der Jubiläen angeführten Stellen kann an einen solchen Einfluß nicht gedacht werden. Darum dürfen wir es als ein sicheres Ergebniß dieser Untersuchung bezeichnen, daß unter den damaligen palästinensischen Anschauungen auch diejenige eine Stelle hatte, nach der gewisse Sünden das Leben der Seele, die Verbindung mit Gott zerstörten, und daß solche Sünden auch eine äußere, objektive Wichtigkeit erforderten und nicht allein in der vollen Einwilligung beständen. Entweder von diesen allen, oder nur von den bedeutendsten unter ihnen hegte man auch die Ansicht, es gebe für sie, wenigstens auf Erden, keine Verzeihung mehr.

Halten wir mit diesen Ansichten die vorhin entwickelten zusammen, so offenbart sich auch auf diesem Gebiete wieder ein Schwanken und eine Unsicherheit, aus der mit den vorhandenen Mitteln kein Ausweg zu entdecken war. Neues Licht warf die christliche Lehre nun auch in dieses Dunkel hinein, indem sie manches Vorhandene durch ihre Zustimmung anerkannte, Anderes läuterte und auf den richtigen Gehalt zurückführte, Anderes endlich ausdrücklich verwarf oder durch entgegengesetzte Doktrinen als irrthümlich und verführerisch beseitigte. Diese Berichtigung, Billigung und Mißbilligung wurde vom Heilande und den neutestamentlichen Schriftstellern mit möglichster Schonung der gangbaren Ausdrücke und

---

aufzufassen. Denn es zeigen die folgenden Worte, der Sünder müsse getödtet werden, daß nur von der Verzeihung auf Erden die Rede ist.

Vorstellungen vollzogen; und darum finden sich in dieser Beziehung noch manche Anklänge an die dargelegten jüdischen Ansichten im Neuen Testamente vor. Schwerlich hätte Jesus oder der Apostel Paulus von Sünden gesprochen, die nicht vergeben werden könnten, wenn sie nicht gerade der den Juden geläufigen Ausdrucksweise sich hätten bedienen wollen. Sie verbanden freilich mit derselben einen andern Sinn, indem sie an eine moralische Unmöglichkeit oder an eine in der Sünde eingeschlossene Unbußfertigkeit dachten; aber sicher hätten sie andere, an sich weniger mißverständliche Bezeichnungen gebraucht, wenn es ihnen nicht eben um eine Berichtigung damals geläufiger Gedanken zu thun gewesen wäre. Von diesem Gesichtspunkte aus werden sich manche theologische Schwierigkeiten neutestamentlicher Stellen leichter lösen lassen, als wenn man sie außerhalb dieses historischen Zusammenhanges betrachtet. Indeß möge diese kurze Andeutung hierüber genügen, da die weitere Ausführung der neutestamentlichen Theologie angehört.

19. Wir kommen zur letzten Frage dieses Abschnittes, zu der über das Verhältniß der menschlichen Freiheit zum Vorauswissen und Bestimmen Gottes. Die verschiedenen Ansichten über die menschliche Freiheit selbst sind Gegenstand früherer Erörterung gewesen, als wir die Lehre über die Seele und deren Wesen abhandelten. Es handelte sich an jener Stelle um die verschiedenen Doktrinen über die Freiheit als Wesenseigenthümlichkeit des menschlichen Geistes. Nun, nachdem wir erkannt haben, wie man über die Anwendung dieser Fähigkeit unter den bestehenden Verhältnissen gedacht habe, müssen wir die Frage noch zu beantworten unternehmen, welche Meinungen unter den Juden darüber verbreitet gewesen seien, wie denn die von menschlicher Selbstbestimmung abhängigen Entwicklungen ihre Stelle in dem ewig unabänderlichen Weltplan Gottes finden könnten, oder ob sich gar nach jüdischer Anschauung hier zwei Momente begegneten, die als unvereinbar sich gegenseitig ausschlößen. Diese Untersuchung ist zumal darum von großer Wichtigkeit, weil, wenigstens nach dem Berichte des Flavius Josephus, der Haupt-Unterschied, der für vieles Andere maßgebend und charakteristisch gewesen sein soll, bei den drei großen jüdischen Sekten sich gerade auf diese Lehre bezog; dann auch aus dem Grunde, weil

die Idee von dem göttlichen Weltplane in der griechischen Philosophie in eigenthümlicher Weise ausgebildet worden war und in dieser Gestalt mit der alttestamentlichen Lehre über die göttliche Vorsehung in Verbindung trat.

Um zuerst die verschiedenen Ansichten auf ausschließlich jüdischem Boden zu erörtern, so stellt schon Josephus dieselben in folgender Weise zusammen. Die Pharisäer, sagt er, behaupteten, Einiges, nicht Alles sei das Werk der εἱμαρμένη, Einiges aber gehe von den Menschen aus. Die Essener führten alles Geschehende auf die Wirksamkeit der εἱμαρμένη zurück, und die Sadducäer endlich leugneten die Existenz einer εἱμαρμένη durchaus[61]. Bezüglich der pharisäischen Lehre ist nun zu bemerken, daß sie nicht den Sinn hatte, die Wirksamkeit der εἱμαρμένη stehe neben der anderer Elemente, wie der menschlichen Selbstbestimmung, in Folge dessen dann Einiges lediglich von jener, Anderes ausschließlich von dieser ausgehe. Josephus erklärt selbst an andern Stellen das Nebeneinanderwirken für ein Zusammenwirken, indem er bemerkt, die Pharisäer führten Alles auf die εἱμαρμένη und auf Gott zurück, und ließen die guten oder schlechten Handlungen größtentheils von dem menschlichen Willen abhängig sein, nähmen aber dabei ein Mitwirken der εἱμαρμένη an[62]. Ihre Doktrin über diesen Punkt war also wohl folgende: Die Dinge, bei denen die menschliche Thätigkeit nicht betheiligt ist, geschehen mit Nothwendigkeit, weil von höherer, ordnender Macht herbeigeführt; die Handlungen der Menschen aber vollziehen sich nicht auf diese Weise mit Nothwendigkeit, sondern gehen zumeist von der menschlichen Freiheit aus, nur als mitwirkender Faktor tritt jene Macht wieder hinzu, so daß jene Handlungen selbst als Produkte menschlicher und höherer Wirksamkeit anzusehen sind. Ausdrücklich spricht Josephus hierbei auch von den bösen Werken, als ob auch auf sie die Wirksamkeit der εἱμαρμένη sich erstrecke. Aber das beschränkt sich doch jedenfalls nur auf ein Zurückziehen der Gnade, auf ein Ueberantworten des Menschen an die eigene

---

[61] Antt. XIII, 5, 9.

[62] B. J. II, 8, 14. Es wird dem Sinne nach Antt. XVIII, 1, 3 dasselbe gesagt, nur mit dem Unterschiede, daß da θεός statt εἱμαρμένη steht.

Schlechtigkeit zur Strafe für die begangenen Sünden. Auch dem Berichterstatter selbst ist diese ganz correkte, biblische Anschauung nicht fremd, wie wir bei der Darstellung seiner Gotteslehre gefunden haben. Hiernach also enthielt die pharisäische Doktrin über das Verhältniß der Freiheit zur göttlichen Wirksamkeit keinen wesentlichen Irrthum, wenn ein solcher nicht in dem Gebrauche des Ausdruckes εἱμαρμένη, zumal in der Zusammenstellung von εἱμαρμένη und θεός zu suchen sein sollte. Aber glücklicher Weise belehrt uns die schon bemerkte Abwechslung von εἱμαρμένη mit θεός an den angeführten Stellen des Josephus über die Bedeutung des ersten unjüdischen Ausdrucks, und damit erhalten wir denn auch den Schlüssel zur Erklärung jener sonderbaren Zusammenstellung. Wir haben nämlich hier wiederum ein Beispiel, wie Josephus sich der hellenisch-philosophischen Kunstausdrücke bedient zur Bezeichnung jüdischer Begriffe. εἱμαρμένη war in der philosophischen Anschauung der Griechen dasjenige, was die Juden sich als allwaltende Vorsehung dachten. Daß Josephus bei der Darstellung der pharisäischen Lehre unter εἱμαρμένη diese ordnende und leitende Thätigkeit Gottes verstand, zeigt eben die hervorgehobene Substitution von θεός für jenen den Juden weniger geläufigen Ausdruck. Nun haben wir aber früher bei der Besprechung der Gotteslehre des Josephus gesehen, daß mit fremden Ausdrücken, wie überhaupt, so auch vorzüglich bei ihm, fremde Gedanken sich einstellten. Bei dem Gebrauche des εἱμαρμένη war es darum unvermeidlich, daß die höhere, Alles beherrschende Macht mehr als dunkle, unbestimmte, unpersönliche gedacht wurde, als die ächte jüdische Lehre es zuließ. Die Pharisäer aber waren auf jeden Fall die Letzten, die sich dieser Entstellung des biblischen Begriffes von der Vorsehung anbequemten. Es mag also dem Josephus selbst etwas sonderbar vorgekommen sein, den Pharisäern ohne Weiteres die Lehre von der εἱμαρμένη zuzuschreiben, und da hat er sich denn selbst gleichsam corrigirt, indem er dem εἱμαρμένη noch θεός an die Seite setzte, um wenigstens die Pharisäer das Wirken einer persönlichen, höhern Macht lehren zu lassen. Den Irrthum mag er hierbei noch immer begangen haben, unter εἱμαρμένη sich etwas Unbestimmtes, neben Gott Wirkendes zu denken, wie wir das aus seinen Schriften früher ermit-

telten. Sicher aber darf eine solche auf hellenischer Anschauung beruhende Verirrung nicht den Pharisäern Schuld gegeben werden, sondern nur dem Berichterstatter ihrer Lehre.

Ueber die sadducäische Doktrin braucht an dieser Stelle nichts bemerkt zu werden, indem sie den einen Faktor, das göttliche Mitwirken, geradezu leugneten. Daß dies eine Consequenz ihrer Gotteslehre war, wurde früher an der betreffenden Stelle gezeigt.

Da endlich auch bei den Essenern die Ansicht über die hier in Rede stehende Frage unmittelbar mit ihrer Gotteslehre verknüpft war, so haben wir bereits bei der Darlegung dieser Alles gesagt, was zur Aufklärung über die aus Judenthum und hellenischer Philosophie gemischte Weltanschauung der Essener beigebracht werden kann. Als Ergebniß zeigte sich die aus jener Vermischung hervorgehende Inconsequenz, daß die Essener pantheistisch an die Nothwendigkeit alles Geschehenden glaubten, und daneben die sittliche Läuterung dem Menschen zur Lebensaufgabe machten.

20. In Betreff unserer Frage scheint es nur unter den Sekten zu wesentlichen und bewußten Differenzen gekommen zu sein. Sonst war man wohl allgemein mit der biblischen Lehre zu sehr vertraut, als daß man selbst unter vielen fremden Einflüssen in wesentlichen Punkten dieselbe hätte verlassen können. Sie sprach sich kaum bestimmter über etwas aus, als über das Vorhandensein der göttlichen Vorsehung und der hiermit gegebenen Vorherbestimmung, wie auch andererseits über die Wirksamkeit der freien menschlichen Entschlüsse. Ueber das Verhältniß der beiden Faktoren zu einander dachte man außerhalb jener Genossenschaften, denen es auf einen bestimmten, ausgebildeten Lehrbegriff ankam, wenig nach. Nur Josephus als ein philosophisch und hellenistisch gebildeter Mann hat in dieser Beziehung eine Ausnahme gemacht. Da aber auch er seine hierauf bezügliche Lehre bloß an seinen Gottesbegriff anknüpfte, respektive mit dessen theilweiser Hellenisirung auch seine Weltanschauung auf theils hellenischer Grundlage errichtete, so sind bei der Erörterung über seine Gotteslehre auch deren Consequenzen schon besprochen worden, weil ihre Erkenntniß und die Erkenntniß jener sich wechselseitig bedingten.

Vorherrschend finden wir nun bei andern Schriftstellern jener

Periode das Wirken der göttlichen Vorsehung betont, weil das Vorhandensein der menschlichen Freiheit von Jedem selbst mehr erkannt, ja gefühlt, und darum weniger geleugnet werden konnte. Im Gegentheil aber machte sich die Nothwendigkeit wohl geltend, rationalistische Welt- und Lebensanschauungen abzuwehren, wie sie, besonders von der Schule der Epikuräer verbreitet, schon in der Sekte der Sadducäer in Israel sich eine sichere und scheinbar bleibende Wohnstätte gegründet hatten. Darum eben galt es, bei allen möglichen Veranlassungen auf die himmlische Leitung hinzuweisen, unter welcher die irdischen Dinge stehen und sich abwickeln. Zur Bezeichnung dieses Gedankens kam nun allmälig eine bildliche Vorstellung auf, die ihrem Ursprunge nach allerdings im Alten Testamente schon angedeutet erscheint, aber nur vorübergehend und unausgebildet. In spätern Schriften hingegen ist sie eben der geläufigste und fast einzige Ausdruck für die göttliche Leitung und Vorherbestimmung. Es ist dies nämlich das Bild von einem himmlischen Buche, oder was im Alterthum hiermit gleichbedeutend war, von himmlischen Tafeln, in denen Alles aufgezeichnet sei, wie es geschehe oder von den Menschen beobachtet werden müsse. Vom Buche der Lebendigen ist bekanntlich schon bei alttestamentlichen Schriftstellern die Rede in dem Sinne, daß dadurch das Vorherwissen und Vorherbestimmen des Gnadenzustandes der Menschen Seitens Gottes bezeichnet wird. Das Verlorengehen heißt dann folgerichtig nach diesem Bilde: aus jenem Buche getilgt werden[63]. Bald wurde diese biblische Vorstellung in freier Weise ausgeführt. Im Buche der Jubiläen z. B. lesen wir, die Sünden würden in Büchern aufgezeichnet, die in Ewigkeit vor dem Herrn seien[64], auch die Sünder selbst werden „aufgeschrieben, um getilgt zu werden, und in dem Buche des Verderbens aufgeschrieben zu werden“[65]. Von Abraham

---

[63] Z. B. Ex. 32, 32. 34. Ps. 69, 29. Darum heißt es denn auch bei Hen. 104, 1, die Namen der Gerechten würden im Himmel aufgeschrieben, und 108, 3, die Namen der Sünder würden ausgelöscht aus den Büchern der Heiligen. Nach 47, 3 aber werden beim Gerichte die Bücher der Lebendigen aufgeschlagen.

[64] Kap. 39 (III, 54).

[65] Kap. 30 (III, 38).

und Levi heißt es in derselben Schrift namentlich, daß sie als Gerechte aufgezeichnet seien in den Tafeln des Himmels [66]. Diese Stellen aber stehen gleichsam auf der Grenze, an welcher sich die beiden aus einander entstandenen Vorstellungen von dem Buche der Lebendigen und den Tafeln des Himmels berühren. Von jenem wird gesprochen mit Bezug auf das persönliche vorherbestimmte Heil eines Menschen, diese aber enthalten allgemein das Zukünftige, zumal das, was mit der Geschichte des auserwählten Volkes in Zusammenhang steht. Weil Abraham und Levi an jenen Stellen als Personen von öffentlicher, allgemeiner Bedeutung in Betracht kommen, darum werden dort auch die himmlischen Tafeln erwähnt. In diesen sind denn weiter alle gesetzlichen Bestimmungen aufgezeichnet, welche in Israel gelten, so daß die mosaische Gesetzgebung gleichsam als eine Copie des himmlischen Buches erscheint [67]. Aber nicht allein alle religiösen und bürgerlichen Gesetze sind in den himmlischen Tafeln aufgezeichnet, sondern auch die zukünftigen Schicksale des auserwählten Volkes [68], und darum ist es ganz und gar verfehlt, wenn man die himmlischen Tafeln für das Urbild der steinernen auf dem Sinai angesehen hat [69]. Ebenso kann auch die Zurückführung dieses Ausdrucks auf das Bild des Propheten nicht gebilligt werden, welcher den Himmel mit einem aufgerollten Buche vergleicht [70]. Dieses Bild ward nur einmal angewandt zur Bezeichnung der Gestalt des Himmels und

---

[66] Kap. 19 (III, 15). Kap. 30 (III, 38).

[67] Nach Kap. 15 (III, 9) steht das Gesetz über die Beschneidung, nach Kap. 16, S. 11 das über die Bestrafung des Incestes, ib. S. 12 das über die Feier des Laubhüttenfestes, nach Kap. 49, S. 68 das über die Feier des Paschafestes auf den himmlischen Tafeln, und wird dieser Umstand eben als Grund angegeben, weßhalb alles dies für ewige Zeiten Geltung habe.

[68] So z. B. der endliche Sieg über die Amoriter Test. Levi n. 5, über die Philister im B. der Jub. Kap. 24 (III, 27). Nach dem Zeugnisse des *Orig.* (in Genes. tom. III bei *Euseb.* praep. evang. VI, 11) aber ließ das nunmehr verlorene Apokryphon *προσευχὴ τοῦ Ἰωσήφ* den Patriarchen Jakob in den himmlischen Tafeln lesen *ὅσα συμβήσεται ὑμῖν καὶ τοῖς υἱοῖς ὑμῶν* (den Israeliten nämlich). Im Test. Aser n. 7 steht das zukünftige Sündigen Israels auf den himml. Tafeln. Vgl. auch Hen. 103, 2. 106, 19 u. a.

[69] So *Dodwell* De tab. coel. §. 1 (bei *Fabricius* Cod. pseudepigr. V. T. p. 551). Aehnlich auch Corrodi Gesch. d. Chiliasm. II, 110.

[70] So Hilgenfeld Jüd. Apokal. S. 114.

der Veränderung, die einst mit ihm vorgehen soll [71], ohne daß eine weitere Idee mit demselben sich verbunden, und es durch immerwährenden Gebrauch sich in eine fixirte, gleichsam klassische Vorstellung verwandelt hätte. Der Prophet Daniel (10, 21) hingegen bedient sich eines andern Bildes, in welchem wir die spätere Vorstellung von den himmlischen Tafeln wiederzufinden glauben [72]. In einer Vision nämlich erklärt der Engel, welcher dem Propheten die zukünftigen Schicksale seines Volkes vorherverkündet, er werde dies thun, wie es in dem „Buche der Wahrheit" geschrieben stehe. Zweifellos ist dies Buch der Wahrheit eben das, was die Spätern die himmlischen Tafeln nennen. In diesem Vergleich aber zeigt es sich klar, wie jene bildliche Vorstellung entstand [73]. Möglich, daß man auch später astrologische Ideen mit dieser Vorstellung in Verbindung brachte, weil seit dem babylonischen Exil die Juden mit Astrologie bekannt geworden waren, und darum astrologisch bedeutsame Constellationen gleichsam für die äußerlich sichtbaren Schriftzüge jenes geheimnißvollen im Himmel verborgenen Buches der Zukunft angesehen werden konnten. Es ist aber auf keinen Fall das Bild von dem himmlischen Buche aus der Astrologie seiner Entstehung nach herzuleiten, wie nach Origenes auch Hilgenfeld (a. a. O.) meint [74].

---

[71] Js. 34, 4.

[72] Eine etwas entferntere Aehnlichkeit hat auch die Psalmstelle 139, 16 und Js. 4, 3. Vgl. ferner Dan. 7, 10.

[73] Die unmittelbarste Berührung mit dem Bilde bei Daniel haben wir im B. der Jub. Kap. 32 (III, 42), wo ein Engel 7 Tafeln vom Himmel herabbringt und dem Jakob auf ihnen die ganze zukünftige Geschichte des jüdischen Volkes zeigt. Nur scheinbar wird hier von dem gewöhnlichen Ausdrucke des B. der Jub. abgewichen; denn die vom Himmel herabgebrachten Tafeln sind eben die sonst sog. „himml. Tafeln". In dem angeführten Fragmente des „Gebetes des Jos." bei Origenes heißen sie auch *πλάκες τοῦ οὐρανοῦ*. Jene scheinbar abweichende Ausdrucksweise ist aber der klarste Beweis für die Richtigkeit der oben entwickelten Herleitung des Bildes.

[74] S. dagegen *Dodwell* de tab. coel. §. 5 (bei Fabric. p. 556). Nur darin hat Dodwell Unrecht, daß er die Meinung, die Patriarchen hätten sich auch auf Astrologie verstanden, erst in der spätesten Zeit entstanden sein läßt. Schon *Jos.* Antt. 1, 8, 2 berichtet, Abraham habe den Aegyptern und Griechen die chaldäische Sternkunde überbracht, während nach dem B. der Jub. Kap. 12

Aus dem Grunde legen wir auf dieses Ergebniß einiges Gewicht, weil wir es so am besten begreifen können, wie man in späterer Zeit so auffallend oft gerade auf jene bildliche Vorstellung zurückkam. Die direkte Reaktion gegen epikuräische und sadducäische Ansichten kann dies allein nicht veranlaßt haben, weil sie nur das Hervorheben der göttlichen Leitung der Weltgeschicke forderte. Und nach alter jüdischer Auffassung stand auch das persönliche Wirken Gottes zu sehr im Vordergrund, als daß man sich eines Bildes hätte bedienen sollen, nach welchem die Ereignisse entstehen und ablaufen, entsprechend dem Inhalte der im Himmel verfaßten Schrift. Der Jude war gewöhnt, an ein stetes und lebendiges Eingreifen Gottes zu denken, als an die unmittelbare Ursache des Geschehenden. Das klang nun etwas menschlich. Und wenn man seit dem Vordringen des Hellenismus mit besonderer Sorgfalt die Anthropomorphismen zu vermeiden sich aufgefordert sah, so mußte man dies mit doppeltem Eifer bei einer Lehre durchzuführen suchen, welche eben vom philosophischen Standpunkte aus als eine unzulässige verworfen wurde. Aus dem Grunde nahmen ja die Epikuräer keine Vorsehung an, weil sie glaubten, durch die stete Fürsorge für die irdischen

---

(III, 4) Abraham die Richtigkeit astronomischer Beobachtungen bei den Chaldäern erkennt, und auch *Philo* de migrat. Abrah. §. 32 (ed. Mang. p. 464) das Gottlose der chaldäischen Sternkunde hervorhebt. Wenn *Epiph.* haer. XVI, 2 die Astrologie als ein pharis. Studium bezeichnet, so können wir ganz wohl annehmen, daß die Pharisäer, freilich nicht in dem Sinne der Chaldäer, auf die Beobachtung der Sterne sich verlegten, indem sie dadurch das von Gott Vorherbestimmte zu erkennen vermeinten. Eine solche Anschauung wäre von dem Tadel Philo's nicht betroffen worden, und was wir früher von der antipharisäischen Tendenz des B. der Jub. sagten, würde die eben angeführte Aeußerung dieser Schrift eher zu einer Bestätigung als zu einer Widerlegung jener Angabe bei Epiphan. machen. Man könnte also wohl sehr bald, was Dodwell mit Unrecht bestreitet, eine astrologische Vorstellung mit dem Bilde von den himml. Tafeln verbunden haben. Von den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Gal. 4, 3) mit denen Hilgenfeld Galaterbr. S. 72 die himml. Tafeln in Verbindung bringt, sind dieselben aber so weit entfernt, als die weitesten Fixsterne von der Erde. — Zur Widerlegung der andern irrigen Vermuthung Dodwell's, es habe ein geschriebenes Buch des Namens „himml. Tafeln“ gegeben, und dieses sei vielleicht ein Theil des B. Henoch gewesen, reicht schon die kurze Bemerkung Grabe's bei *Fabric.* L. c. p. 559 aus.

Dinge werde die Seligkeit der Götter gestört. Diesem durch sadducäische Vermittlung das Judenthum nicht unbedenklich bedrohenden Irrthume mußte man eine abstraktere und auch äußerlich richtigere Lehre gegenüberstellen, als es die gewöhnliche aus Anthropomorphismen zusammengesetzte war. Da konnte denn kaum ein anderer Gedanke herbeigezogen werden, als der, daß das Geschehende allerdings nicht in jedem Augenblicke von Gott menschlicher Weise herbeigeführt werde, aber wohl nach seiner unabänderlichen ewigen Vorherbestimmung sich ereigne. Hätten die Juden überhaupt sich auf das abstrakte Denken verstanden, so würden sie es nun gewiß auch in diesem Falle angewendet haben. Sie hätten dann, Philosophie gegen Philosophie in's Feld führend, sich auf die platonische Ideenlehre berufen, welche zum Theil sich mit der jüdischen Lehre von der Vorsehung und Vorherbestimmung deckte. Aber anstatt zu sagen, nach den ewigen Ideen der Gottheit entwickeln sich die irdischen Vorgänge, lag es der concreten Denkweise der Juden näher, das Bild zu gebrauchen: nach dem, was in dem Buche des Himmels von Ewigkeit her aufgeschrieben steht, muß Alles auf Erden geschehen [75]. Wenn spätere Gnostiker diese aus dem Judenthum überkommenen Anschauungen von den himmlischen Tafeln zur Einkleidung und Begründung ihres Fatalismus mißbrauchten, so beweist das nichts für das Vorhandensein eines ähnlichen Irrthums in früherer Zeit und auf jüdischem Boden [76]. Nach der gegebenen Entwicklung der Genesis jener bildlichen Vorstellung leuchtet also ein, daß die himmlischen Tafeln mit ihrem Inhalte der platonischen

---

[75] Mitunter machte sich die Uebermacht der concreten Denkweise über der abstrakten in dem Maße geltend, daß selbst in diese neue Vorstellung von Neuem die Anthropomorphismen sich wieder einschlichen. So heißt es z. B. im B. der Jub. Kap. 16, bei Dillm. S. 11, Lot sei nach dem Inceste mit seinen Töchtern aufgeschrieben worden u. s. w. Nach Kap. 30, S. 38 wird auch dem Levi und seinem Samen der Segen aufgezeichnet in den himml. Tafeln. Diese und ähnliche Beispiele sind aber nur als Rückfälle in eine eingefleischte Gewohnheit anzusehen.

[76] Ganz willkürlich sagt *R. Simon* (bei Fabric. l. c. p. 560): Ces tables célestes, où est écrit tout ce qui doit arriver dans l'univers, pourraient bien être de la façon des anciens Gnostiques, qui niaient la liberté de l'homme, admettant une espèce de fatum ou destin.

und philonischen Ideenwelt (κόσμος ἀόρατος) entsprechen, dem göttlichen Weltplan[77]. Ob als ein mitwirkender Faktor bei dessen Festsetzung die menschliche oder überhaupt geschöpfliche Freiheit auch in Anschlag gebracht worden sei, darüber entscheidet jener Ausdruck nicht. Da seine Anwendung sich eben auf ächt jüdischem Boden vollzieht, so haben wir alles Recht anzunehmen, daß die richtige, von den Pharisäern festgehaltene Anschauung über das Verhältniß der göttlichen Wirksamkeit zur geschöpflichen Selbstbestimmung auch mit dem Gebrauche jenes Ausdruckes verbunden worden sei. Ja nach seiner antihellenischen Entstehung zu schließen, würde er gerade am ehesten die Bewahrung der orthodoxen Lehre über jenes Verhältniß repräsentiren.

21. Wie die Lehre des Heilandes die jüdischen Anschauungen über die Anthropologie berichtigte, ist bekannt. In Betreff mehrer Punkte haben wir schon im Laufe unserer Untersuchungen auf dieses Verhältniß hingewiesen. Bezüglich der übrigen Fragen bedarf es kaum einiger Bemerkungen. Daß die neutestamentliche Offenbarung sich auf das Entschiedenste für die persönliche Fortexistenz der Seele nach dem Tode erklärt, ist selbstverständlich. Ebenso entschieden tritt sie aber auch, wenigstens mittelbar, der essenischen Doktrin entgegen mit der Lehre über die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele. Allen Zweifel über die Auferstehungslehre schließt der Heiland aus mit der Erklärung, daß es wie eine Auferstehung zum Leben, so auch eine zum Gerichte gebe. Im Anschlusse an die alttestamentliche Ausdrucksweise spricht auch das Neue Testament von ψυχή und πνεῦμα, aber nicht in dem Sinne der philonischen Trichotomie, sondern bald ohne Unterschied in der Bedeutung, bald um die menschliche Seele als das animalische Lebensprinzip oder aber als den Träger der geistigen Thätigkeit zu bezeichnen. Was ferner das Alte Testament über die Anfänge der Menschengeschichte berichtet, tritt in der Lehre des Apostels Paulus mit den Erlösungsthatsachen combinirt und zu einem wohlgeordneten System verarbeitet

---

[77] Es ist demnach so ganz unrichtig nicht, und fast nur ein Fehler des Ausdrucks, wenn Gfrörer Philo und die alex. Theosophie II, 332 das himmlische Buch mit der εἱμαρμένη identificirt.

hervor. Ohne wesentliche Veränderung des Stoffes trägt der Apostel in die einzelnen Lehren und Thatsachen nur Zusammenhang und Licht hinein. Zugleich werden dann dadurch alle Verirrungen abgeschnitten, die sich so allgemein an die dunkle mosaische Berichterstattung über den Fall der ersten Menschen und seine Folgen angeschlossen hatten. Der Tod erscheint nun in seiner wahren Bedeutung; Alles, was in den alttestamentlichen Schriften direkt und indirekt gesagt war über die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen, über die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade und Erbarmung, über die fortbestehende aber durch Leidenschaften überwucherte Freiheit, — alles dies tritt uns im Neuen Testamente nicht aphoristisch oder thatsächlich, sondern lehrhaft und im Zusammenhang entgegen. Der sittlichen Entwicklung wird hier der rechte Weg gezeigt unter Beseitigung aller pädagogischen Nebenzwecke, und indem die Offenbarung zur freithätigen Verwirklichung der höchsten sittlichen Ideale anspornt, lehrt sie zugleich, daß Gottes allwaltender Wille stets seine Ziele erreiche, daß von Ewigkeit her die Zahl der Geretteten feststehe und Alles geleitet werde zum Heile für die Auserwählten. Die Frage freilich hat sie nicht beantwortet, wie denn die beiden Momente der freien menschlichen Thätigkeit und der göttlichen Vorherbestimmung mit einander zu verbinden seien, ohne sich gegenseitig auszuschließen. Sie begnügt sich damit, dieselben von einander getrennt, mitunter in der schärfsten Form, zu betonen; nur so viel steht fest: ihr gesammter Lehrbegriff über diesen Punkt ist weder der des Pelagius noch der Calvin's.

VII. Die messianische Erwartung.

1. Die Messias-Erwartung des jüdischen Volkes hat ein ganz eigenthümliches Schicksal gehabt. Je inhaltreicher die prophetische Hinweisung auf den Messias wurde, und je bestimmter man seiner Ankunft entgegensah, desto weiter schien sich die volksthümliche Auffassung der verheißenen Güter von dem Gedanken der Offenbarung zu entfernen. Ueber der Erwartung des irdisch Sicht-

baren vergaß man dessen himmlisches Wesen, dessen überirdische Wirksamkeit. Auf der andern Seite, je mehr man anfing, mit menschlicher Geistesthätigkeit das Geoffenbarte zu durchdringen, desto mehr löste sich die Messiasidee in Dunst und Nebel auf. Jenes geschah vorzugsweise in Palästina, dieses in Aegypten. Jenes war von den theokratischen Anschauungen des jüdischen Volkes bedingt, dieses von der allegorisirenden Mystik der hellenisch-jüdischen Theosophie. Wäre die Staatsordnung und die Religion bei den Juden geschieden gewesen, so hätte sich die religiöse Messias-Hoffnung nie und nimmer in eine politische verwandeln können. Aber da die Religion der Juden mit ihrer Staatsordnung untrennbar verbunden war, durch den Staat gleichsam verkörpert und äußerlich dargestellt, so konnte man auf jüdischem Standpunkte sich kaum einen Messias denken, der nicht auch in der äußern Geschichte der Nation eine hervorragende Stelle einzunehmen bestimmt gewesen wäre. Und insofern die theokratische Idee bei den Juden eine von Gott gewollte, eine berechtigte war, muß auch jene Erwartung in der That als eine gegründete anerkannt werden. Nur die unrichtige Auffassung der Theokratie hatte irrige Vorstellungen über den Messias-König im Gefolge, und zwar hielt der eine Irrthum mit dem andern genau gleichen Schritt, weil er ihn eben nach sich zog mit unerbittlicher Consequenz. In der Patriarchenzeit, da die Theokratie noch nicht bestand, konnte darum auch eine solche Verirrung nicht vorkommen. Noch mehr: in jener Periode konnte die messianische Verheißung nicht einmal einen solchen Ausdruck annehmen, daß sie zu einer so verkehrten Hoffnung irgendwie Anlaß geboten hätte. In dem Protevangelium ward in der angemessensten Weise Bezug genommen auf die eben vollbrachte Sünde, deren Tilgung, in Aussicht gestellt durch die Verheißung des Sieges über die Schlange, als das Werk des Messias, des Erlösers, sich ankündigte. Person und Zeit, Alles in dieser Weissagung war unbestimmt mit Ausnahme des allgemeinsten Zweckes der Erlösung. Bald wurde diese Hoffnung an einen bestimmten Namen, an den Stammvater einer Familie geknüpft, und der in seiner Nachkommenschaft für das ganze Menschengeschlecht liegende Segen gepriesen. Wesentliche Mißverständnisse waren bei dieser erst beginnenden Entwicklung

der Messiasidee nicht möglich; allerdings ebensowenig klare und concrete Vorstellungen über die Person und Wirksamkeit des Verheißenen. Als jene ausgesonderte Familie zum auserwählten Volk herangewachsen war, zu einer Nation, die alle ihre Einrichtungen von Gott erhielt und in ihrem göttlichen Gesetzgeber auch ihren Herrscher erkannte, erhielt consequenter Weise auch die messianische Verheißung eine neue Gestalt. Der Erwartete gehörte nun zunächst dem auserwählten Volke an, und wie der Auserwählung aus sämmtlichen Völkern der Erde behufs Bewahrung der richtigen Gottesverehrung das feindliche Verhältniß zu den übrigen Nationen entsprach und entsprechen mußte, so wurde denn auch bald der Messias Israel's der Richter und Besieger der Heiden. Die Idee, daß alle Geschlechter der Erde im Samen Abraham's gesegnet werden sollten, trat mehr in den Hintergrund. Und tauchte sie auf (wie sie denn als eine wahre und von Gott selbst ausgesprochene nicht zu Grunde gehen konnte), so geschah dies in der Form, daß die fremden Völker sich um das auserwählte schaaren würden, um durch dasselbe des messianischen Segens theilhaftig zu werden. Da der Messias nun nichts anders als die erlösende Gottheit selber war, so mußte auf theokratischem Standpunkte der Messias unbedingt als König Israel's erwartet werden. Ein Jude mußte sich also die Zukunft so ausmalen: mächtiger als alle frühern Herrscher wird Jehova in einem Sprossen der davidischen Dynastie auf dem Throne erscheinen, um den Glanz seines Volkes auf immer und ewig zu begründen, alle seinem Namen feindlich Gesinnten, die Heiden, sich zu unterwerfen, und auf diese Weise endlich der Welt und der Menschheit die Gestalt zu geben, welche sein Verhältniß zu derselben erfordert. Dann wird Gottesfriede überall herrschen und triumphirend allen Geschlechtern den Sieg verkünden, den das Gute über die Gottlosigkeit errungen hat. Das mußte wenigstens als das Ziel und als Hauptinhalt aller spätern messianischen Verheißungen allgemein unter den Juden gelten.

Natürlich hat ungeachtet aller Angemessenheit zu den zeitweiligen Zuständen derer, an welche sich die Offenbarung richtete, diese selbst sich eine Einseitigkeit nicht zu Schulden kommen lassen. Zur Zeit der Begründung der israelitischen Theokratie verkündete Moyses

die Hoffnung auf den großen Propheten, und gerade der Seher, welcher die Herrlichkeiten des messianischen Reiches am glänzendsten beschrieb, hat mit dem größten Nachdrucke dessen Leiden und Niedrigkeit hervorgehoben. Allerdings ward zum wiederholten Male die ewige Herrschaft Sions in Aussicht gestellt, aber auch stets die Bedingung beigefügt, wenn das auserwählte Volk in treuem Gehorsam gegen Jehova, seinen Herrscher, verharre. Indessen wie der theokratische Eifer des Volkes in nationalen Stolz sich verwandelte, so ließ man auch bald alles Andere in den messianischen Weissagungen außer Acht, und klammerte sich krankhaft an das in ihnen enthaltene theokratische Element an. So diente denn die Fixirung der Messiasidee auf bestimmte Zeit und bestimmte Verhältnisse nur zu sehr dazu, daß man in unsäglichen politischen Leiden der Hoffnung auf einen mächtigen Befreier von heidnischem Joche sich leidenschaftlich in die Arme warf. Daher die Erscheinung, daß in den größten äußern Drangsalen auch die Sehnsucht nach dem Messias am kräftigsten sich erhob.

Durch diese Bemerkungen soll nun keineswegs die Behauptung begründet werden, als hätte man alles Uebersinnliche und eigentlich Religiöse an der Messiasidee allgemein und vollständig vergessen gehabt. War ja doch auch mit einer politischen Hoffnung, wofern sie ächt jüdischen Charakter besaß, immerhin noch einiges religiöse Element verbunden, und darum konnte eine absolute Profanisirung der Messiasidee, wie wir sie z. B. bei Flavius Josephus finden werden, nur bei solchen Juden aufkommen, welche den jüdischen Standpunkt ganz und gar verlassen hatten. Aber auch manche dunkle Ahnung von höhern Zwecken der messianischen Wirksamkeit, in den vielen alttestamentlichen Prophezeiungen niedergelegt, und von den tiefern religiösen Gemüthern von Zeit zu Zeit wieder wach gerufen und verbreitet, dämmerte selbst unter den ungünstigsten Verhältnissen in dem jüdischen Volke mitunter auf, und ließ alle Gutgesinnten mit tiefer Wehmuth auf die schöneren Tage religiösen Lebens in der nationalen Vergangenheit zurückblicken. Freilich waren das nur vorübergehende Momente; solche Dämmerung wuchs nicht zu hellem Tageslichte heran, sondern machte bald der Nacht wiederum

Platz, um schließlich das ganze Judenthum in ewiger Finsterniß zu begraben.

So erklärt es sich auf der einen Seite, wie in Palästina, dem Lande der jüdischen Theokratie, die Erwartung eines Messias bei fortschreitender Präcisirung Seitens der Organe der Offenbarung durch die weltliche Gesinnung und Auffassung des Volkes mehr und mehr zu einer profanen und politischen Sehnsucht sich gestaltete. Der Grundfehler bei dieser Verirrung war wieder der zu sehr auf das Sinnliche, Concrete gerichtete Sinn der Juden, welcher sie das ächt Religiöse, das Geistig-Mystische vergessen ließ. Der gerade entgegengesetzte Irrthum griff in Aegypten um sich. Hier waltete das Abstrakte und Mystische zu mächtig vor. Und wie die griechisch-jüdische Theosophie auf das Positive und Aeußere überhaupt kein Gewicht legte, sondern es durch kühnes Allegorisiren in reine Ideen auflöste, so fand auch die Lehre von einem als König auftretenden und herrschenden Messias in diesem Systeme keine geeignete Stelle. Was aber in das System nicht hineinpaßte, das hatte bei dem Alexandriner keine Geltung; es mußte weichen, oder mindestens sich eine Umgestaltung gefallen lassen, bis es ideell und philosophisch genug geworden war. In einem gewissen Maße bestand ein solches Streben freilich zu Recht, indem jeder richtige religiöse Gedanke philosophischer Bearbeitung fähig, ja bedürftig ist, und darum in einem richtigen philosophischen Systeme allerdings seine Stelle finden muß. Aber das philosophische System der Alexandriner war weder ein richtiges, noch beobachteten sie bei jenem an sich löblichen Bestreben das richtige Maß. In Folge ihres verkehrten Systems, des Dualismus, trieben sie das Philosophiren und Abstrahiren soweit, daß das Concrete, der äußern, sinnlichen Welt angehörend, fast völlig darüber zu Grunde ging. Das ist auch das Loos der Messiasidee bei den Alexandrinern gewesen. Sie haben sich also mit ihren Halbbrüdern in Palästina gleichsam in den Irrthum getheilt; sie wollten keinen sichtbaren Messias, während jene keinen religiösen mehr kannten.

2. Wohl mag der alexandrinische Spiritualismus auf die entgegengesetzte Richtung in Palästina günstig eingewirkt haben; wer weiß, wie viel von den religiösen Resten der Messiasidee, welche

sie noch besaßen, die Palästinenser jener philosophisch-mystischen Verirrung zu danken hatten. Ein solcher Einfluß ist um so mehr anzunehmen, als Spuren philosophischer Spekulation über die Messiasidee schon in der Septuaginta vorzukommen scheinen. Hierhin gehört zunächst die bekannte Stelle Ps. 110, 3, wo in der Septuaginta (109, 3) Gott zu dem angeredeten Herrn David's sagt, er habe ihn aus seinem Innern vor der Morgenröthe geboren. Daß an dieser Stelle die Leseart des hebräischen Textes die ursprüngliche sei, nach welcher hier nur die Macht des Angeredeten in Bildern beschrieben wird, bedarf kaum eines Beweises mehr. Wir wollen nun nicht behaupten, der alexandrinische Uebersetzer habe mit Absicht die Worte des Originaltextes geändert, um seinen Gedanken hineinzutragen. Aber sicher würde er doch die Stelle auf irgend eine Weise anders gedeutet haben, wenn ihm nicht der hineingetragene Gedanke, dem Zusammenhange nach doch ziemlich fernliegend, sich leicht dargeboten hätte. Man muß also in Aegypten schon zur Zeit des Entstehens dieser Uebersetzung um eine vorweltliche Zeugung des Messias aus dem göttlichen Wesen gewußt haben. Und allerdings konnte dieser Gedanke den Juden nicht fremd bleiben, welchen es um eine theologische Auffassung der messianischen Prophezeiungen zu thun war. Zahlreiche Stellen des Alten Testamentes riefen diesen Gedanken hervor. Ebenso wenig ist es wohl ohne Absicht geschehen, wenn Jes. 9, 6 von dem Uebersetzer geändert wurde. Auch hier mag eine Variante den ersten Anlaß zu der Aenderung geboten haben, welche dann nicht ohne bestimmte Tendenz unternommen ward. Der Name Gott wird in der Uebersetzung dem Kinde, dessen Geburt die Stelle ankündigt, nicht beigelegt, statt Rathgeber wird es ferner E n g e l des großen Rathes (*μεγάλης βουλῆς ἄγγελος*) genannt. Das ist allerdings auffallend, wenn man bedenkt, daß nach der alexandrinischen Theosophie das aus Gott vor aller Zeit geborene Wesen auch nicht Gott gleichgestellt, sondern von Philo z. B. geradezu Engel oder Erzengel genannt wird. Es ist also auch diese Stelle wohl von dem Uebersetzer alexandrinisch-messianisch geändert worden. Beide Stellen aber zeigen, daß man in Aegypten sich des Gedankens bewußt war, das aus Gott geborene

Wesen, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Logos, werde der Messias sein[1].

3. Diese Annahme ist wegen des vielen christologischen Elementes, welches die alttestamentlichen Weissagungen enthalten, ganz unbedenklich, und gerade in dem Festhalten dieser mehr innerlichen, theologischen Seite der Messias-Erwartung charakterisirt die alexandrinische Richtung sich im Gegensatz zu der Verweltlichung der Messiasidee in Palästina. Es tritt dies noch klarer bei den spätern Alexandrinern, namentlich bei Philo, hervor. In seinen beiden kleinern Schriften de praemiis et poenis und de execrationibus spricht dieser bekanntlich von der Messiashoffnung. So weit hat er sich allerdings von der positiven Auffassung der zahlreichen und genauen messianischen Prophetien entfernt, daß er weder den Namen Messias erwähnt, der doch den spätern Juden so geläufig war, noch etwas Spezielles über die Person und das Wirken des Verheißenen in Aussicht stellt. Er bewegt sich vielmehr nur in allgemeinen Darlegungen dessen, was eigentlich als die Summe, als Hauptkern aller messianischen Weissagungen des Alten Testamentes galt. Er schildert das Heil des auserwählten Volkes und die Bestrafung der Heiden, wie Beides gleichzeitig eintreffen werde, wenn die Juden selbst die religiös-sittlichen Vorbedingungen solcher Zustände ihrer Seits würden erfüllt haben. Nur am Ende der Schrift de execrat. §. 8 sq. drückt Philo sich genauer aus, aber mehr um zu spannen, als um zu befriedigen. Sehr räthselhaft nämlich deutet er an, dem menschlichen Geschlechte würde die höchste Gabe, die Verwandtschaft mit dem Logos, zu Theil werden, und dann würden die Juden in der Zerstreuung

[1] Im Wesentlichen auch so Gfrörer Philo und die alex. Theos. II, 16. Gesenius Comment. über den Proph. Is. I, 1, 62 legt auch Gewicht auf die Aenderung Is. 38, 11, wo statt des Schauens Gottes vom Schauen des Heiles Gottes die Rede ist. Nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauch wird allerdings hiermit in letzter Instanz auch das messianische Heil gemeint sein, und insofern leugnet B. Bauer Krit. der evang. Gesch. I, 394 mit Unrecht die mess. Bedeutung jener Aenderung. Aber besonderes Gewicht kann man darum auf dieselbe nicht legen, weil sie nur die allgemeinste und gewöhnlichste Erwartung der Juden ausspricht. Auch ist sie nur zur Entfernung des Anthropomorphismus vom Schauen Gottes vorgenommen worden.

an Einem Tage Alle befreit, indem ihre heidnischen Herren über solche Tugendhelden zu herrschen sich scheuten. Die Befreiten würden an einen Ort zusammenströmen, geführt von einer Erscheinung, göttlicher, als daß es eine natürlich menschliche sein könnte, und bloß den Geretteten erkennbar[2]. Mit der größten Spannung erwartet man nach diesen dunkeln Andeutungen weitere Aufschlüsse, findet sie aber nicht. Kaum den positiven Boden berührend, verläßt ihn Philo wieder, um zu seinen beliebten Abstraktionen zurückzukehren. Man sieht indeß, den Hauptinhalt der alttestamentlichen Messiaserwartung konnte der Theosoph nicht übersehen; die einstige Befreiung der Israeliten von heidnischem Joche war der unvermeidliche Refrain aller jüdischen Sehnsucht. Aber nach seinen alexandrinischen Anschauungen hing eine solche Befreiung nicht allein von der bußfertigen und tugendhaften Gesinnung der zu Erlösenden ab, sondern mußte auch ganz unmittelbar von derselben herbeigeführt werden; so nämlich, daß nach ächt platonischem Idealismus die Tugend der Geknechteten, vermöge ihrer unwiderstehlichen Macht die Gemüther der Herren besiegend, diese nicht länger über jene herrschen ließ[3]. Die in der göttlichen Gnade gegründete Tugend der zur Strafe zerstreuten Juden bedingte also den Eintritt der messianischen Zeit.

Wäre Philo bei der gewöhnlichen Auffassung der alttestamentlichen Prophetien stehen geblieben, so hätte er Sion oder Jerusalem als den Ort des Zusammenströmens der getrennten Israeliten bezeichnet, wie das ja fast unzählige Male bei den Propheten geschieht. Da er nur allgemein von Einem Orte spricht, so muß er auch unter dem Sion der Propheten spiritualistisch etwas Anderes, als das irdische Sion verstanden haben, und wahrscheinlich eben nichts Bestimmtes. Dasselbe gilt unserer Ansicht nach von der übermenschlichen Erscheinung, welche, nur den Geretteten erkennbar, die Führung übernimmt. Man hat meistens angenommen, diese profanen

---

[2] §. 9 (ed. Mang. 436): *ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς.*

[3] De execr. §. 8 fin.: *μεθήσονται γὰρ αὐτοὺς αἰδεσθέντες κρειττόνων ἄρχειν.*

Augen unsichtbare Erscheinung sei nach Philo's Meinung der Logos[4]; und auf Grund dieser Annahme haben denn Einige sogar den Philo zum Doketen gemacht[5]. Er soll nämlich gemeint haben, der Logos werde im Scheinleibe als Held die befreiten Juden in ihre Heimath zurückführen. Von dem Heldenthume des Führers steht nun an jener Stelle gar nichts; vielmehr geschieht die Befreiung sowohl wie die Heimführung auf ganz friedliche, geistige Weise. Ebenso wenig ist von einem Scheinleibe die Rede. Auf jeden Fall hat Philo'n, oder wer immer zuerst jene Vorstellung sich bildete, der Durchzug der Israeliten durch die Wüste nach dem verheißenen Lande mit der Wolken- und Feuersäule als Typus vorgeschwebt. Unter der Erscheinung (ὄψις) hat er sich nichts Spezielleres gedacht, als in dem Worte selber liegt. Auch jene führende Säule hätte so bezeichnet werden können. Daß er seine Erscheinung nur den Geretteten sichtbar werden läßt, mag auf der Absicht beruhen, die messianischen Ereignisse so geistig wie möglich aufzufassen. Es lag dann hiebei der Gedanke zu Grunde, nur der Tugendhafte sei befähigt, an jener Vereinigung Theil zu nehmen, jener göttlichen Führung zu folgen. Möglich, daß man auch die Wolkensäule in der Wüste als nur den Israeliten sichtbar bisweilen sich vorstellte[6]. Durch diese Bezugnahme auf die göttliche Führung zum irdischen Lande der Verheißung wäre aber der Gedanke keineswegs ausgeschlossen, daß die einstige Führung in's Land der messianischen Verheißung vom Logos selbst ausgehen werde, daß er es eigentlich sei, der in jener Erscheinung seinen Auserwählten sich zeige. Wenn es in den ältern Schriften des Alten Testamentes heißt, Jehova selbst sei in jener Säule seinem Volke vorangezogen, um ihm den Weg zu weisen, so mußte nach der spätern Auffassung unbedingt

---

[4] So z. B. Lücke Comment. zu Joh. 1. Th., 3. Aufl. Bonn 1840, S. 283, Baumgarten-Crusius Joh. Schriften. Jena 1843, I, LII u. A.

[5] So nach dem Vorgange Dähne's Jüd.-alex. Relig.-Phil. I, 437 f. auch Mangold die Irrlehrer der Pastoralbriefe S. 124 f.

[6] Ex. 13, 22. 40, 38 wird in etwas auffälliger Weise erwähnt, die Israeliten hätten die Säule gesehen, und Num. 14, 14 heißt es, die Feinde hätten von der Führung durch die Säule gehört.

der Logos oder die Weisheit diese Thätigkeit übernehmen. Darum haben denn auch Manche, wenngleich mit Unrecht, behauptet, Sir. 24, 4 werde von jenem Ereigniß in der Wüste gesprochen, wenn dort die Weisheit von sich sagt, sie wohne in den Höhen, in der Wolkensäule. Mag nun Philo die irrthümliche Auffassung dieser Stelle getheilt haben oder nicht, nach Allem, was wir früher über seine Logoslehre bemerkten, ist zu schließen, daß er den Logos in der Wolken- und Feuersäule dem auserwählten Volke voranziehen ließ. Gerade die von uns angenommene Beziehung seiner messianischen Vorstellung auf jenes frühere Ereigniß würde also eine Bestätigung dafür sein, daß er die Einführung in das verheißene messianische Heil der Thätigkeit des Logos zuschrieb [7]. Durch diese Auffassung erhielte auch die sonderbare Nachricht des h. Epiphanius [8] über die Irrlehre des Elxai einiges Licht. Dieser soll sich nämlich Christus über der Wolke zwischen zwei Bergen wie eine Bildsäule stehend gedacht haben. Die Grundlage dieser seltsamen Vorstellung bildet auch wohl die Wolkensäule; die den Messias auf der Wolke zu beiden Seiten umgebenden Berge sollen vielleicht gar ausdrücken, daß er nur den ihm Folgenden sichtbar, nach Rechts und Links aber, d. i. allen Andern unsichtbar sei. Die Richtigkeit jener Nachricht bei Epiphanius und dieser Deutung vorausgesetzt, hätten wir hier eine späte Reminiscenz an die philonische Vorstellung über die Einführung in's messianische Land [9].

---

[7] Baumgarten-Crusius a. a. O. behauptet, auch Zach. 6, 12 und Num. 24, 5 ff. würden von Ph. auf den Logos bezogen, dieser sei also der philonische Messias gewesen. Die erste Stelle wird nun allerdings de conf. ling. §. 14 (ed. Mang. 414) von Ph. auf den Logos gedeutet, aber so, daß die Stelle allen messianischen Inhalt verliert. Bei der Anwendung der andern Stelle aber Vita Moys. I, 52 (ed. Mang. 126 sq.) ist vom Logos gar keine Rede; vielmehr spricht Ph. analog der LXX (v. 7 und v. 17) abweichend vom hebr. Texte von einem Menschen, der in der Zukunft herrschen werde. Und auch hier fehlt jede Spur messianischer Auffassung.

[8] Haeres. I, 19, 4.

[9] Auch in dem jüdischen Epigonenthum spielt die Wolkensäule bei der Beschreibung der messianischen Zeit noch immer eine Hauptrolle. Bezüglich des B. Sohar vgl. *Schöttgen* De Mess. p. 16. 531. Im Targum v. Jerus. aber wird zu Ex. 12, 42 die Ankunft des Mess. so beschrieben: Moyses

Das Ergebniß unserer Untersuchung über die Messiaslehre des Philo ist also einfach: Mit dem allgemeinen Gedanken an eine einstige Befreiung Israels von der heidnischen Herrschaft und an die Zurückführung aus der Diaspora verbindet der Theosoph seine Anschauungen über die Tugend und deren Macht, indem er diese als die eigentliche und unmittelbare Befreierin bezeichnet, ohne indeß die Thätigkeit des Logos zur Begründung des zukünftigen Heiles in Abrede zu stellen. Ueber die Person und Wirksamkeit eines Messias erfahren wir von ihm nichts [10].

4. Zur Verhütung jedes möglichen Mißverständnisses wollen wir nun auch hier zu bemerken nicht unterlassen, daß Philo nur im Allgemeinen und nicht unmittelbar als Zeuge der vorchristlichen Anschauungen der Juden in Alexandrien gelten kann. Ob die Vergeistigung der Messiasidee bis zu dem Grade, wie wir sie eben bei dem großen Theosophen vorgefunden haben, auch schon vor ihm und allgemein unter den ägyptischen Juden verbreitet gewesen ist? Die Sibylle soll uns auf diese Frage Antwort geben, freilich nicht mit einem zweideutigen Orakel, sondern als Bewahrerin jüdisch-messianischer Erwartungen. Der Wichtigkeit des Inhaltes wegen haben wir in unsern literarischen Voruntersuchungen die berühmte Stelle des 3. sibyllinischen Buches (v. 784 sqq.) speziell besprochen, an welcher die Geburt Gottes aus einer Jungfrau besungen wird. Wir haben darauf hingewiesen, daß als unverdächtiger Zeuge für den vorchristlichen Ursprung dieser Stelle Virgil mit seiner bekannten 4. Ekloge eintritt; und daß, wenn Jemand die Bekanntschaft des römischen Dichters mit unserm jetzigen sibyllinischen Gedichte be-

---

kommt aus der Wüste, der Messias aus Rom, beide in der Wolke, das Wort Gottes als Führer zwischen ihnen. Ihrem letzten Grunde nach wurzeln alle diese Vorstellungen in dem Erscheinen der göttlichen Herrlichkeit in der Schechina, welches auch 2. Macc. 2, 8 geradezu für die mess. Zeit in Aussicht gestellt wird.

[10] Nach der oben gegebenen Erläuterung der philonischen Stelle ist es nicht mehr nöthig, die Behauptung zu beleuchten, welche unter Andern auch Bretschneider Dogmat. der Apokr. S. 359 und Ebrard Wiss. Krit. d. ev. Gesch. 2. Aufl. S. 665 ausgesprochen haben, Philo's Messias-Erwartung sei die gewöhnliche jüdisch-politische gewesen.

zweifeln wollte, auf alle Fälle eine Bezugnahme desselben auf die von der Sibylle verkündete jüdische Hoffnung angenommen werden müsse. Virgil legt also entweder unmittelbar oder mittelbar Zeugniß dafür ab, daß die Juden ein neues Friedenszeitalter erwarteten, welches mit der Geburt eines Knaben aus einer Jungfrau beginnen werde. Da auch dieser Knabe bei Virgil als vom Himmel herabsteigend, als gottverwandt bezeichnet wird, so ist der wesentliche Inhalt des sibyllinischen Gedichtes in der Ekloge vollständig wiederzuerkennen, und wir haben darum alles Recht, denselben als ursprünglich und ächt jüdisch zu verwerthen. Die Juden hätten demnach in der vorchristlichen Zeit in richtigem Verständniß der viel besprochenen Stelle bei Js. 7, 14 die Geburt des Messias aus einer Jungfrau, und Gott selbst als den Messias erwartet[11]. Letztere Erwartung

---

[11] Die Behauptung Mack's Ueber die mess. Erwartungen (Theol. Quart.-Schr. Tüb. 1836, S. 199) ist also zu scharf, nach welcher die Juden jene Stelle bei Isaias nie auf den Messias bezogen haben sollten. Aus der Antwort, welche Maria dem Engel gibt, nachdem dieser ihr sehr klar die Empfängniß des Messias angekündigt hatte (Luk. 1, 34), kann man auch nicht mit Mack schließen, Maria habe selbst die jungfräuliche Geburt des Messias nicht erwartet. Ihre Worte: „Wie wird das geschehen, da ich keinen Mann erkenne" zeigen nur, daß sie für den Augenblick freilich an jenes vom Propheten in Aussicht gestellte Wunder nicht gedacht habe. Dies erklärt sich aber psychologisch sehr leicht. Die jungfräuliche Sittsamkeit drängte in dem Herzen Mariens den klaren Gedanken an den Messias in den Hintergrund und ließ sie für den ersten Augenblick nur von der Empfindung überrascht und überwältigt werden, daß sie, die Jungfrau zu bleiben entschlossen war, einen Sohn empfangen sollte. Erst nachdem die weitern Worte des Engels sie über Letzteres beruhigt, und von Neuem, wenigstens mittelbar, an den Messias erinnert hatten, gelang es ihr, die jungfräuliche Verwirrung des ersten Augenblickes durch klares Nachdenken und durch eine feste Willens-Entschließung zu verdrängen. Die Bereitwilligkeit aber, mit welcher sie nun ohne alles Zögern dem Engel ihre Zusage gibt, Mutter des Messias werden zu wollen, legt doch die Vermuthung nahe, daß ihr der Gedanke an die wundervolle Geburt des Erwarteten nicht völlig fremd gewesen sei. Wenn ferner Justinus (Dial. c. Tryph. c. 71) sagt, die Juden bezögen Js. 7, 14 auf Ezechias und erklärten das *παρθένος* für *νεᾶνις*, junge Frau, so bezieht sich das nicht auf das vorchristliche Judenthum, sondern auf die Juden der damaligen Zeit, welche sich in eine bewußte Opposition zum Christenthume setzten. Bezüglich des in Rede stehenden Punktes hat ohne allen Zweifel der Ebioni-

ist nach dem Inhalte mancher alttestamentlicher Weissagungen ebenso wenig auffallend, als wenn der Messias unter dem Namen Sohn Gottes verheißen wird[12]. Daß derartige Messiaserwartungen unter den Juden der spätern Zeit nur vereinzelt vorkamen, ist allerdings richtig, und haben wir diese traurige Erscheinung nach ihren Gründen oben zu erklären versucht. Aber eben darum sind die vereinzelten Beispiele einer tiefern theologischen Auffassung der Messiasidee um so lehrreicher, indem sie zeigen, daß in der Verweltlichung des Judenthums doch nicht gerade alle Spuren religiösen Ernstes und Strebens untergegangen waren. Das vorgeführte Beispiel hat indeß für uns noch ein besonderes Interesse. Man nimmt nämlich in der Regel an, die Sibyllinen seien dem größten Theile nach ächt alexandrinische Erzeugnisse. Inwiefern diese Annahme überhaupt begründet sei oder nicht, kann hier nicht Gegenstand der Untersuchung sein. Bezüglich der in Rede stehenden Stelle sind wir in der glücklichen Lage, wenigstens die alexandrinische Richtung mit Sicherheit erkennen zu können. Und das eben ist es, worauf es uns hier ankömmt. Wenn es nämlich heißt, ein Mägdlein solle sich freuen, in dem Gott wohnen, und dem er unsterbliches Licht verleihen werde, so gibt sich in der letztern Verheißung der alexandrinische Geist mit völliger Klarheit zu erkennen. Sie macht sogar den Eindruck von etwas sehr Gezwungenem, indem sie weder durch den Zusammenhang hinreichend motivirt, noch an sich als ein be-

---

tismus, seinem Wesen nach mehr jüdisch als christlich, großen Einfluß auf die damaligen Juden ausgeübt. Uebrigens steht und fällt der Glaube an die wundervolle Geburt des Messias mit dem Dogma von dessen Gottheit. Kein Wunder also, daß wo immer letzteres bestritten oder verdunkelt wurde, das Gleiche auch mit jener Annahme geschah. Daß aber die Juden auch zur Zeit Christi schon vielfach den Messias nicht als Gott erwarteten, und wo sie es zu thun schienen, mehr nach einer dunkeln, verschwommenen Ahnung als mit klarem Bewußtsein, wird später nachgewiesen werden. Welche Folgen das für ihre Ansicht von der Geburt des Messias haben mußte, liegt auf der Hand. Um so mehr haben wir also obige Stelle der Sibyllinen zu schätzen, an welcher auch die beiden Gedanken von der Gottheit und von der jungfräulichen Geburt des Messias mit einander verbunden vorkommen und so klar wie möglich ausgesprochen sind.

[12] Sib. III, 775.

sonders glücklicher Gedanke erscheinen kann. Es war also dem Verfasser nur darum zu thun, die höchste Auszeichnung der jungfräulichen Mutter des Messias in himmlischer Erleuchtung bestehen zu lassen, mit andern Worten: seine alexandrinische, spiritualistische Anschauung, wenn auch auf eine gesuchte Weise und ohne alle biblische Grundlage, in jene Verheißung hineinzutragen. Und damit hätte denn die Sibylle uns die Antwort auf die oben aufgestellte Frage gegeben, ob man allgemein und zu allen Zeiten die Messiasidee so sehr vergeistigt und von positivem Detail entkleidet habe, wie dies von Philo geschehen ist. Wir sehen: auch ein Jude entschieden alexandrinischer Richtung konnte sehr bestimmte und richtige Ansichten über die Person und Wirksamkeit des Messias hegen, worüber Philo später nichts mehr zu sagen wußte oder wagte. Und um denn keinen Punkt zu überspringen, über den bei jener sibyllinischen Stelle sich eine lehrreiche Betrachtung anstellen läßt, so möge zum Schluß bemerkt werden, daß sie eben mit ihrem bedeutenden Inhalte als die schöne Mitte sich charakterisirt, welche von der fleischlichen Auffassung der meisten Palästinenser ebenso weit entfernt war, als von dem unjüdischen Spiritualismus der spätern Alexandriner.

Von andern sibyllinischen Orakeln bemerkenswerthen messianischen oder christologischen Inhalts erwähnen wir nur noch eines, weil die übrigen notorisch christlichen Ursprungs sind und darum christliche Elemente enthalten, wenn auch meist in verzerrter judenchristlicher oder judaisirender Gestalt[13]. Jenes Eine (V, 414 sqq.)

---

[13] Jüdisch ist freilich auch noch I, 166 sq., wo Noe seinen Zeitgenossen ankündigt, es werde den göttlichen Zorn herabsenden *σωτὴρ ἀθάνατος ἂν μὴ θεὸν ἱλάξησθε.* Man könnte versucht sein, unter dem *σωτὴρ ἀθάνατος* den Messias zu verstehen, und dann hätte allerdings diese Stelle eine große Wichtigkeit für unsere Aufgabe; aber da auch sonst in den Sibyllinen Gott *σωτὴρ ἀθάνατος* genannt wird, so muß man auch hier unter diesem Ausdrucke Gott selbst verstehen. Daß in demselben Verse *θεόν* statt *αὐτόν* folgt, erklärt sich durch eine poetische Licenz, deren sich der Verfasser zur Herstellung des Metrums bediente. III, 590 ff. aber, wo ein von der Sonne her zu sendender König verheißen wird, ist der Form nach eine Reminiscenz an alttest. Stellen wie Num. 24, 17. Jes. 9, 1. Mal. 3, 20 u. a. Ein weiterer Aufschluß über die Messiasidee wird daselbst nicht geboten.

ist ganz sicher der Entstehung nach jüdisch, wenn es auch erst spät, in christlicher Zeit, in den Zusammenhang versetzt wurde, in dem es sich nun befindet [14]. Daß es ungeachtet der spätern Zusammenstellung, welche eine christliche Hand verräth, aus jüdischen Kreisen herrührt, lehrt der Inhalt. Der Messias wird nämlich als glücklicher Mann, vom Himmel herkommend, verheißen. Er hält Gericht ab und baut den Tempel sichtbar, glänzender als derselbe je zuvor gewesen, den Thurm bis in die Wolken [15]. Bleek hat (a. a. O.) schon darauf hingewiesen, daß in ganz jüdischer Weise erst von der Ankunft, nicht von der Wiederkunft des Messias hier die Rede sei, daß derselbe ferner als Wiederhersteller des jüdischen Tempels erwartet werde. Beides sind allerdings ausschließlich jüdische Ideen; und darum ist diese Stelle für uns von großer Wichtigkeit. Wenn zunächst der Messias vom Himmel herab kommen soll, so liegt dieser Hoffnung wenigstens dunkel der Gedanke an dessen Göttlichkeit zu Grunde. Daß er als wahrer Mensch erwartet wird, hat darum für unsere Untersuchung ein besonderes Interesse, weil der Verfasser sich dadurch nicht als Anhänger der räthselhaften Vorstellung Philo's von der den profanen Augen unsichtbaren Erscheinung zu erkennen gibt, welche die Einführung der Auserwählten in das messianische Heil vollziehen soll. Es ist dies um so bemerkenswerther, als dem wesentlichen Inhalte nach die sibyllinische Weissagung mit der Erwartung Philo's übereinstimmt. Nach beiden besteht das messianische Heil in der Zurückführung Israels aus der Zerstreuung, oder nach dem nur etwas concreter ausgedrückten Gedanken der Sibylle in dem Wiederaufbau des Tempels in einer neuen, nie gesehenen Herrlichkeit. Letzteres ist keineswegs ganz buchstäblich zu nehmen; denn von dem Messias selbst wird ausgesagt, er werde den Tempel bauen. Auch kann die Vorstellung von dem bis in die Wolken hineinragenden Thurm nicht gerade wörtlich verstanden werden. Bleek (a. a. O.) hat demnach Unrecht, wenn er meint, der Verfasser habe „die messianische Hoffnung ganz jüdisch-politisch und sinnlich aufgefaßt".

---

[14] Vgl. darüber Bleek in Schleiermacher's theol. Zeitschr. II, 192 und Friedlieb die sibyll. Weissagungen S. XLVIII.

[15] Diese Anschauung schließt sich an Zach. 6, 12 an.

In diesem Falle würde sich der Verfasser wohl den faktischen Verhältnissen entsprechender geäußert haben. An jenen Ausdrücken aber erkennt man, daß es ihm um eine mehr geistige Auffassung zu thun war, als die gewöhnlichen Juden in späterer Zeit vom Reiche des Messias hatten. Abgesehen von der sehr bestimmten Aeußerung über die Person des Messias, hat also unser Verfasser eine der philonischen sehr ähnliche Vorstellung über die messianische Zukunft gehabt. Auch die Erwartung des Gerichtes bei der Ankunft des Messias ist nur ein bestimmterer Ausdruck für die Idee Philo's, nach welcher mit der Zurückführung der Israeliten aus dem Elende der Verbannung sich das göttliche Strafgericht über die Feinde Gottes und seines Volkes verbinden werde. Dieser Gedanke übrigens, daß bei der Ankunft des Messias in der Welt das messianische Reich in seinem ewigen Bestande sofort beginnen, und das für ewige Zeit entscheidende Gericht über die Sünder durch ihn vollzogen werden solle, war ein unter allen Juden allgemein verbreiteter, und gründete sich auf die biblischen Prophezeiungen über den „großen Tag Jehova's", an dem die Scheidung der Geister durch den Messias vor sich gehen werde. Von einer zweimaligen Erscheinung des Messias in der Welt hatten die Juden vor Christus keine Ahnung. Wir werden später diesen Punkt eingehender besprechen. Für die Charakterisirung unserer sibyllinischen Stelle genügt es, auf die Uebereinstimmung ihres Hauptinhaltes mit der philonischen Messiaserwartung hingewiesen zu haben. Aus dieser Uebereinstimmung aber und aus dem Mangel an ganz fleischlicher, irdischer Auffassung der Messiasidee entnehmen wir, daß der Verfasser unserer Stelle ungefähr auf demselben Standpunkte stand, den wir bei dem Verfasser der berühmten Stelle des 3. Buches vorfanden. Und neben dem Vermeiden einer durchaus weltlichen Gesinnung haben wir auch hier, wie dort, eine wohlthuende Verhütung des zuweit gehenden alexandrinischen Spiritualismus zu bemerken.

Wir gelangen also zu dem sichern Ergebnisse, daß es auch in der spätern, verkommenen Zeit noch Juden gab, die an geistig-religiösen Messiaserwartungen festhielten, ohne andererseits sich in eine falsche, das Positive zerstörende Mystik zu verlieren. In diesen Wenigen lebte der Geist der alttestamentlichen Seher fort,

und wenn es ihnen nicht gegeben war, als wirkliche Priester einer Sibylle an dem zarten Gewebe frommer jüdischer Hoffnungen weiter zu spinnen, so vermochten sie wenigstens dessen feinen Fäden nachzugehen, ohne sie zu zerreißen. Und indem sie, den größten alexandrinischen Theosophen beschämend, gläubig an der glänzenden geschichtlichen Vergangenheit der Offenbarung festhielten, konnten sie hoffend mit richtigem Blicke in die Zukunft schauen, ohne Furcht vor der epidemisch verbreiteten, das Judenthum verzehrenden Verweltlichung.

Wir haben mit Absicht gar kein Gewicht darauf gelegt, wann jene jüdisch-messianischen Orakel in den Sibyllinen entstanden seien. Läßt sich auch die Zeit ihrer Zusammenstellung mit andern Stücken ziemlich genau bestimmen, so ist damit doch über ihre Entstehung noch nichts ausgemacht. Es erscheint auch für unsern Zweck nur wichtig, zu wissen, ob sie ursprünglich und ächt jüdisch seien oder nicht. Wir glauben aber ihren jüdischen, und speziell alexandrinischen Charakter hinlänglich aufgezeigt zu haben.

5. Der Sache nach stehen nun diesen jüdisch-alexandrinischen Erwartungen die samaritanischen am nächsten; ob zugleich der Zeit nach, wagen wir ebensowenig zu bestimmen, als wir dies für unsere Zwecke zu wissen nöthig haben. Es wurde früher schon der große Vortheil hervorgehoben, den ungeachtet ihres Abfalles von der Offenbarungslehre die Samaritaner in der Auffassung der religiösen Wahrheiten vor den Juden voraus hatten. Dieser Vortheil war so geartet, daß er am klarsten und folgenreichsten in den beiderseitigen Messiaserwartungen hervortreten mußte. Er lag nämlich darin, daß die Samaritaner in Folge ihres Ursprunges und ihres national-politischen Bestandes davor bewahrt blieben, die religiösen Hoffnungen mit den irdischen zu vermengen oder schließlich gar in solche umzuwandeln. Wie konnte der politisch bedeutungslose Stamm, der weder durch einen eigenen, selbstständigen Charakter, noch durch äußeres Ansehen und politische Bedeutsamkeit je zu einem eigentlich nationalen Leben befähigt war, wie konnte diese heidnisch-jüdische Zwitterfrucht einen Messias erwarten, wie die Juden? Diese erblickten in der glänzenden und langen Vergangenheit, welche ihre Nation unter göttlicher Leitung erlebt

hatte, die sicherste Bürgschaft, ja Berechtigung zu unvergänglicher Existenz und zu einer glücklichen Zukunft. Und eben in dieser unter gewissen Bedingungen berechtigten Hoffnung lag für sie die Versuchung zu einer groben Versinnlichung der Messiasidee. Für die Samaritaner fiel natürlich mit der Versuchung auch der durch diese begründete Irrthum fort. Sie hatten eben keine nationale Vergangenheit und waren sich ihrer höchst untergeordneten Stellung in politischer Hinsicht bewußt. Aus Feindschaft gegen das jüdische Volk aber sündigten sie selbst gleichsam nach der entgegengesetzten Seite hin; und insofern sogar gegen das eigene Blut, als sie die Generationen der glänzendsten Zeit des Judenthums, welche doch auch ihre Ahngeschlechter waren, nicht für die gottgesetzten und treuen Bewahrer religiöser Ueberlieferungen anerkannten. Doch wurden sie hierzu durch eine sehr einfache Consequenz gezwungen. Hätten sie die jüdische Nation als Bewahrerin der göttlichen Offenbarung anerkannt, so wäre ihnen kein anderer Ausweg übrig geblieben, als demüthig Alles abzulegen, was ihre Vereinigung mit derselben verhinderte. Darum gingen sie denn, da sie dies um keinen Preis wollten, bis in die Zeit zurück, welche in der Geschichte der Offenbarung vor der nationalen Entwicklung des Judenthumes lag, bis in die Periode der Patriarchen. Sie werden über das Judenthum ähnlich geurtheilt haben, wie im Mittelalter die Wiklefiten über die christliche Kirche: mit dem Beginne glänzender äußerer Erhebung sei der Teufel darein gefahren. Die Reinerhaltung der Lehre schloß dann natürlich mit der Eroberung des verheißenen Landes ab. So kam es, daß die Samaritaner nur den Inhalt des Pentateuch als göttliche Offenbarung gelten ließen, alles Spätere verwerfend.

Für die Messiaslehre war dieser zweite Umstand wieder von der weitreichendsten Bedeutung und hatte dieselben Folgen, wie der zuerst entwickelte [16]. Denn wie wir früher ausführten, erhielt die messianische Verheißung in ihrer spätern, genauern Präcisirung

---

[16] Wie Ebrard Wiss. Krit. der ev. Gesch. 2. Aufl. S. 669 behaupten kann, die Samaritaner hätten von den Juden die Messiashoffnung in der irdisch=politischen Gestalt erhalten, läßt sich nicht begreifen.

die Gestalt, welche der geschichtlichen Entwicklung des jüdischen Volkes freilich auf das Vollkommenste entsprach, aber auch zugleich für irdisch Gesinnte sehr verführerisch war. In der Patriarchenzeit paßte sie gleich vollständig zu den patriarchalischen Verhältnissen. Kein Wunder also, daß die Samaritaner auch auf Grund der Offenbarung ebenso wenig auf einen Messiaskönig hofften, als eine solche Erwartung für sie überhaupt möglich war. Die letzte messianische Weissagung, welche sie anerkannten, war die des großen Gesetzgebers, den zu ehren sie mit den Juden durch treue Beobachtung der gemeinschaftlichen Gesetze wetteiferten. Er hatte als das kostbarste Vermächtniß den Seinigen das Versprechen Jehova's hinterlassen, dem Volke einst einen großen Propheten zu erwecken, gleich ihm, dem Scheidenden[17]. Weil aber diese Verheißung die letzte und höchste war, welche die Samaritaner als eine göttlich gegebene anerkannten, darum hat sie auch ihrem Messiasbegriffe Farbe und Gestalt verliehen. Von einer Versinnlichung des Messiasbegriffes kann also bezüglich der Samaritaner keine Rede sein, nach den ausgeführten Gründen viel weniger als bezüglich der Juden; wohl aber von einer einseitigen Ausbildung desselben. Es wird nämlich Niemanden befremden, wenn die Samaritaner sich unter dem Messias ausschließlich einen Lehrer, einen Propheten denken ohne Ahnung alles dessen, was erst in den spätern alttestamentlichen Büchern über sein Wesen und Wirken angekündigt ward. Möglich, daß zu Folge des steten, wenn auch meist feindlichen Verkehres mit den Juden, sie später andere, ihren ursprünglichen Begriffen fremde Ahnungen mit jener Erwartung verbanden; vorherrschend blieb ihnen der Messias auf jeden Fall der Prophet, der da kommen sollte, sie über Alles zu belehren. So äußerte sich in der bekannten Unterredung mit dem Heilande ein samaritanisches Weib bei Sychar[18]; so erwarten, wenn sie die Wahrheit sagen, die Samaritaner den Messias noch bis auf den heutigen Tag. Der bekannteste von den mystischen Namen, mit dem sie ihn benennen, ist הַשָּׁהֵב, was am Besten mit „Bekehrer" übersetzt wird[19]. Wenn sie selbst ihre

---

[17] Deut. 18, 15. 18 f.

[18] Joh. 4, 25 vgl. 29.

[19] Vgl. *Gesenius* Carm. Samarit. p. 75. De theol. Samar. p. 44.

Messiasnamen nicht recht mehr zu deuten wissen, und auf wiederholte Anfragen nur kurz und ungern über ihre Messiaserwartung Auskunft ertheilten [20], so beweist das Alles nichts gegen die oben aufgestellten Behauptungen. Bei dem elenden, verkommenen Zustande, in welchem der fast verschwindende Rest des samaritanischen Stammes sich in der neuern Zeit befindet, kann der Mangel an Kenntniß der eigenen Religion nicht befremden; daß aber das kleine Häuflein verarmter und ungebildeter Menschen, die sich ihrer Isolirtheit und Unfähigkeit bewußt sind, sich der Erwartung eines Messias schämt, finden wir noch natürlicher. Wenn endlich schon in älterer Zeit die Samaritaner in der Wiederkunft des Moyses den Beginn der messianischen Zeit erblicken [21], so stützt sich diese Anschauung auf die bereits angeführte Verheißung des Moyses, daß ein Prophet gleich ihm würde gesandt werden. Man kann jedoch hieraus gar nicht schließen, die Samaritaner hätten von Anfang an den Moyses für den Messias gehalten. In Folge des eigenthümlichen Ausdruckes jener Verheißung mag an jener Stelle Moyses gleichsam der typische Name für den Messias sein sollen [22], oder es mag auch, weil man eben diesen für einen Propheten hielt, später bisweilen eine Identificirung des Moyses mit dem Messias Statt gefunden haben. Daß man jedoch in älterer Zeit einen sehr hohen Begriff von der Lehrwirksamkeit des Messias hatte, und ihn keineswegs in die Zahl der gewöhnlichen Propheten einreihte, zeigt der Zuname, den die Bewohner von Sychar zur Zeit Christi dem Messias gaben: Erlöser der Welt (*ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου*) [23].

---

[20] S. *S. de Sacy* Mémoires etc. p. 54.

[21] So in dem freilich verhältnißmäßig erst spät entstandenen samarit. B. Josue, ed. Juynboll p. 6.

[22] Es wäre das keineswegs etwas Ungewöhnliches. Mal. 3, 23 f. (4, 5 f.) verheißt die Wiederkunft des Elias, und Jesus erklärt Johannes den Täufer für den wiedererschienenen Elias. Matth. 11, 14. Nach Ezech. 34, 23 f. 37, 24 ff. aber wird der König David einst als Messias den Thron Israels besteigen.

[23] Joh. 4, 42. Für die Reinheit der relig. Begriffe der Samaritaner, besonders ihrer Messiaserwartung, zeugt auch der Umstand, daß die erste Ver-

Die Samaritaner konnten den Messias nicht als David's Sproß erwarten, wie nach dem früher Gesagten von selbst einleuchtet [24]. Nach ihren Begriffen gehörte ja der Messias nicht dem Judenthum an, sondern war die Offenbarung von den Patriarchen auf sie, die Samariter, übergegangen. Da sie nun jüdischer Seits auf den Patriarchen Joseph, respektive Ephraim ihren Stamm zurückführten, so mußte ihr Messias auch zu dessen Nachkommen gehören [25]. Mit dieser Anschauung verbanden sie, wenigstens in späterer Zeit, eine Erwartung, die über ihren Messiasbegriff überhaupt ein helles Licht verbreitet. Sie meinten nämlich, der Messias werde sterben und bei dem Patriarchen Joseph begraben werden [26]. Das ist ein sehr bestimmtes Zeugniß dafür, daß sie in dem Messias einen gewöhnlichen, wenn auch überaus hoch begnadigten Menschen erwarteten, der dem Schicksale alles Fleisches, dem Tode, nicht entgehen könne [27]. Von der Bedeutung des wirklichen Todes des Messias und von der demselben folgenden Auferstehung hatten natürlich die Samaritaner keine Ahnung.

Wie sehr aber auch die Messiasidee bei ihnen auf diese Weise abgeschwächt und einseitig erscheint, so hatten sie doch eine geistige Auffassung der messianischen Wirksamkeit und der in ihr gegebenen Güter sich bewahrt. Und in diesem Punkte eben standen sie hoch

---

kündigung des Christenthums in Samarien mit einem Erfolge gesegnet wurde, den man die Christianisirung des Landes nennen konnte (Apgesch. 8, 14).

[24] Daraus, daß die Aeußerung Jesu, das Heil komme von den Juden, von der Samaritanerin bei Joh. 4, 22 nicht widerlegt wird, hat man geschlossen, die Samaritaner hätten den Messias auch aus dem Stamme Juda's erwartet! Vgl. *De Wette* De morte J. Ch. expiatoria. Opusc. theol. Berol. 1830, p. 116.

[25] Es ist dies freilich nirgendwo ausgesprochen; aber doch aus innern Gründen, wie es schon *Gesen.* theol. Samar. p. 42 gethan hat, als selbstverständlich anzunehmen.

[26] Diese Meinung dürfte darum auch schon der ältern Zeit angehört haben, weil eben im Alterthum das Grab Joseph's auch bei den Juden in hohem Ansehen stand; vgl. Sir. 49, 18.

[27] Das samaritanische Weib bei Joh. 4, 29 würde auch wohl nicht den Messias pure et simpliciter ἄνθρωπος genannt haben, wenn es ihn nicht für einen bloßen Menschen gehalten hätte.

über ihren jüdischen Zeitgenossen, welche fast ausschließlich die Befriedigung ihrer irdischen Interessen vom Messias erwarteten. Aus dem Grunde aber haben wir im Anfange dieser Untersuchung gesagt, daß mit der jüdisch-alexandrinischen Messiashoffnung der Sache nach die samaritanische zu verbinden sei, weil beide Ideen im Gegensatz zu der spätern jüdisch-palästinensischen Entstellung des Messiasbegriffes, wenn auch in verschiedener Weise, bald tiefer und reiner, bald einseitiger die geistige Auffassung repräsentirten.

6. Indem wir es nun unternehmen, die Messiashoffnungen der Juden in Palästina zur Zeit Christi nach ihrem mannigfachen Inhalte und ihrem noch vielgestaltigern Ausdrucke in's Klare zu bringen, müssen wir auch hier wieder, wie früher, bemerken, daß die geistigen Anschauungen der ägyptischen Juden nicht ohne Einfluß auf die Erwartungen der Palästinenser bleiben konnten. Man darf darum schon aus diesem Grunde, von allem Andern abgesehen, nicht glauben, in Versinnlichung des Geistigen und in religiöser Rohheit sei in Palästina das ganze Judenthum zur Zeit Christi versunken gewesen. Bei den besser Gesinnten und in bessern Augenblicken selbst bei den Schlechtern wie bei der ungebildeten Volksmasse, fanden sich manche Anknüpfungspunkte, welche unter gewissen Bedingungen zur Annahme der vom Messias selbst vorgetragenen Messiaslehre hätten führen können. Nur die alltägliche und gewöhnlichste Anschauung vom messianischen Reiche war die irdisch-sinnliche. Und nur darum pflegt man diese auf das Judenthum der Zeit Christi überhaupt zu übertragen, weil aus den Evangelien diese Anschauung als die gewöhnliche, volksthümliche uns entgegentritt. Man übersieht aber in der Regel hierbei ein Zweifaches: einmal, daß, wie eben bemerkt wurde, auch andere Anschauungen unter den Zeitgenossen Jesu sich geltend machten, und ferner, daß mit der politischen Erwartung nach dem tiefsten Wesen des Judenthums sich leicht die religiöse verbinden konnte. Erst da haben wir das Recht, von Verweltlichung zu reden, wo jene ausschließlich, von dieser völlig entblößt, zu Tage tritt, oder doch wenigstens dieselbe bedeutend überwuchert. Alle Vorurtheile beseitigend, wollen wir darum gewissenhaft in der Literatur und in der Geschichte uns umsehen, um so zu einem möglichst sichern Ergebnisse bei diesem

wichtigsten und interessantesten Theile unserer ganzen Aufgabe zu gelangen.

7. Die Maccabäerkämpfe waren gewiß dazu angethan, die Sehnsucht nach politischer Wiederherstellung in den jüdischen Gemüthern wachzurufen. Dennoch müssen wir es mit großer Anerkennung hervorheben, daß in dem Buche Henoch, welches mitten in jenen Drangsalen geschrieben ward, nicht allein im Allgemeinen das religiöse Moment bedeutend im Vordergrunde steht, sondern auch gerade speziell bei der Messiaslehre. Es verdient dabei noch bemerkt zu werden, daß allerdings die Zeitereignisse nicht ohne Einfluß auf diese Lehre geblieben sind, indem sie, die Sehnsucht nach dem Messias entflammend, die Verfasser veranlaßten, ausführlich, oft und mit unverkennbarer Vorliebe von demselben zu sprechen. Aber, obgleich von politischem Druck angefacht, hat diese Sehnsucht auch nicht den Schatten weltlicher Färbung erhalten; man muß es den Verfassern dieses Buches nachrühmen, daß sie es verstanden, den ächten, religiösen Geist des Judenthums ungeachtet aller äußern Wirren sich ungeschwächt zu bewahren.

Der am meisten vorkommende Name für den Messias im Buche Henoch ist nach Js. 42, 1 „Auserwählter" [28]. Nur dem Ausdrucke nach hiervon verschieden ist der andere Name „der Gesalbte" (also wörtlich „Messias"), der an mehreren Stellen, wie 48, 10. 52, 4 vorkömmt. Häufig wird er auch nach dem Vorgange des Propheten Daniel (7, 13) der „Menschensohn" genannt [29]. Was aber besonders bemerkenswerth zu sein scheint, ist, daß er an Einer Stelle sogar den Namen „Sohn Gottes" führt. 105, 2 erklärt nämlich Gott, er und sein Sohn würden sich für immer und ewig

---

[28] 45, 3. 4. 5 u. oft. Es ist dies im Grunde genommen derselbe Name, den der Messias auch nach Mark. 1, 24. Luk. 4, 34. Joh. 6, 69 (wenigstens nach B א Lachm. Tisch.) führt: ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. Denn dieses ὁ ἅγιος steht eigentlich für ὁ ἡγιασμένος, wie Joh. 10, 36 ausweist. Heiligen und für sich Auswählen von Gott gesagt sind identische Begriffe. Vgl. z. B. Sir. 45, 4, wo ἡγίασεν und ἐξελέξατο neben einander steht.

[29] 46, 1 ff. 62, 6. 69, 29.

mit den Frommen verbinden[30]. Damit man nun unsern Verfasser doch nicht überschätze, wollen wir gleich eine andere Stelle (61, 10) beifügen, nach welcher der „Auserwählte" mit den Engeln Gott preist. Der Sohn Gottes nimmt also wohl bei ihm dasselbe Verhältniß zu Gott ein, in welchem bei Philo der Logos steht. Eine so hervorragende Stellung aber wird dem Auserwählten im Buche Henoch jedenfalls eingeräumt. Denn nach 46, 1 ff. weilt der Menschensohn bei dem, „der ein Haupt der Tage hat", er sitzt auf dem Thron der Herrlichkeit bei Gott (55, 4. 69, 29). Er wird von Allen schließlich angebetet werden (48, 5) und über Alles herrschen (62, 6. 69, 29). Sogar ein Specimen metaphysischer Spekulation hat sich in unser sonst durchaus apokalyptisches Buch verloren, indem 48, 6 dem Messias vorweltliche Existenz zugeschrieben wird. Man erkennt hier klar die Verbindung der alexandrinischen Logos- und palästinensischen Weisheitslehre mit der Messiasidee, eine Verbindung, welche in der vorchristlichen Zeit auf dem Boden Palästina's sehr selten vorgenommen wurde. Sie war aber das geeignetste Mittel, dem Messiasbegriffe seinen religiösen Inhalt unverletzt zu bewahren, und hat auch an unserm Buche diese ihre Bedeutung auf's glänzendste bewährt.

Was die Wirksamkeit des Messias angeht, so wird er als Prophet und Lehrer vorherverkündet. Nach 49, 3[31] wohnt in ihm der Geist der Weisheit, der Einsicht, der Lehre und der Kraft und der Geist derer, die entschlafen sind. Unter den Letztern sind die frühern Propheten zu verstehen, und beruht dieser für uns sonderbare Ausdruck auf der damaligen jüdischen Anschauung, daß der Geist der Prophetie, als etwas Selbstständiges und Einheitliches gedacht, von einem Propheten auf den andern übergehe gemäß dem biblischen Beispiele von Elias und Elisäus. So sollte denn auch nach der Lehre des Buches Henoch der Geist der Prophetie schließlich dem Messias als dessen letztem und höchstem Inhaber zu Theil werden. Aber nicht auf Israel beschränkt sich die messianische

---

[30] Auch Dillmann hält diese Stelle für ursprünglich und nicht für eingeschoben.

[31] Es erinnert diese Stelle an Js. 11, 2.

Thätigkeit, sondern sie umfaßt alle Völker der Erde und ist von rein geistig-sittlicher Bedeutung. Nach 48, 4 nämlich ist der Messias das Licht der Völker, die Hoffnung der Betrübten. Im Anschluß an Mich. 1, 3. Ps. 97, 5 heißt es dann weiter, Berge von Silber, Gold, Kupfer, Eisen, Tropfmetall und Blei würden vor dem Messias schmelzen; alles dieses sei aber auch überflüssig und unnütz in seinem Reiche (52, 6 f.). Aus nichts geht jedoch klarer die geistige Auffassung der Wirksamkeit des Messias im Buche Henoch hervor, als aus der Hervorhebung seiner richterlichen Thätigkeit. Diese steht durchaus im Vordergrunde [32]. Nach 49, 3 besitzt er schon darum hauptsächlich den prophetischen Geist, damit er befähigt sei, „die verborgenen Dinge zu richten." Und wie an vielen Stellen auf das Menschengericht hingewiesen wird, welches der Messias am Ende der Zeiten abhalten soll, so heißt es 55, 4 ausdrücklich, vom Throne der Herrlichkeit Gottes herab werde der Messias auch den Azazel und alle seine Schaaren, also auch die gefallenen Engel richten. In Folge des Gerichtes aber wird die ganze Welt eine andere Gestalt gewinnen: Himmel und Erde werden umgestaltet in der messianischen Zeit und darum dann den Sündern unzugänglich sein (45, 2 ff.).

Von einer doppelten Ankunft des Messias weiß das Buch Henoch ebenso wenig etwas, wie das vorchristliche Judenthum überhaupt [33]. Im Anschlusse an die ideelle prophetische Ausdrucksweise wird der Messias einfach als Heiland oder Licht und als Richter angekündigt. Natürlich knüpft sich sehr leicht an diese Darstellung der Gedanke, es werde der Messias mit Einem Male zur Befreiung der Guten und zum Gerichte über die Sünder in der Welt erscheinen, und damit verschwand denn ebenso natürlich die Erwartung des Hinganges des Messias und seiner Wiederkunft.

---

[32] Wenn Corrodi Krit. Gesch. d. Chiliasm. I, 390 behauptet, Jesus habe zuerst von der richterlichen Thätigkeit des Messias gesprochen, so beruht dies auf einer völligen Verkennung des Wesens der jüdischen Messias-Erwartung.

[33] Selbst in dem gnostischen Werke Poenitentia Adami (Journal Asiat. 1853, p. 457) wird die Menschwerdung noch an's Ende der Zeit verlegt.

Und wenn auch die spätern Juden sich nur schwer und ungern in die Idee eines leidenden und sterbenden Messias fügten, weil Leiden und Sterben nach ihren Begriffen der messianischen Würde nicht entsprach, so lag doch auch ein gewichtiger Grund für dieses Widerstreben darin, daß nach altjüdischer Ansicht der Messias bei seiner Ankunft sofort das ewig dauernde messianische Reich eröffnen, also niemals die Seinigen verlassen sollte. Wie sehr noch die Zeitgenossen Christi, ja selbst seine eigenen Jünger an dieser Anschauung als einer auf jeden Fall unumstößlichen, weil geoffenbarten Wahrheit festhielten, darüber belehren uns die Evangelien. Als Jesus kurz vor seinem Leiden in Jerusalem erklärte, er müsse erhöht werden von der Erde, so verstanden die Juden das von einem Hinweggenommenwerden, und erwiderten darauf, sie wüßten aber aus dem Gesetze, d. i. aus dem Alten Testamente, daß der Messias bleibe in Ewigkeit[34]. Und die beiden nach Emmaus wandernden Jünger sind darum so untröstlich über den Tod Jesu, weil sie nach ihrer eigenen Aeußerung gehofft hatten, Jesus werde Israel erlösen, derselbe aber nun schon todt war auf den dritten Tag[35]. Dieses „Bleiben in Ewigkeit“ hat nun auch in der wichtigsten theologischen Schrift des vorchristlichen Judenthums, im Buche Henoch, seinen Ausdruck gefunden, und wenn daselbst (Kap. 50) ausführlich von der Bekehrung und Befestigung der Schwachen gehandelt wird, welche durch den Messias noch vor der Abhaltung des Gerichtes geschieht, so ereignet sich das doch Alles während der einmaligen und ewig dauernden Anwesenheit desselben auf Erden.

8. In Folge der immer mehr zunehmenden politischen Noth wurde die Sehnsucht der Juden nach dem Messias in den letzten Zeiten ihres nationalen Bestandes stets heftiger und allgemeiner. Ein nach Inhalt und Form herrliches Zeugniß dieses Verlangens aus der Zeit der beginnenden Römerherrschaft ist das Psalmbuch

---

[34] Joh. 12, 32 ff.

[35] Luk. 24, 19 ff. So fassen die Stelle richtig de Wette (De morte J. Ch. expiatoria. Berol. 1830, p. 73), Mack Ueber die mess. Erwartungen (Theol. Quart.-Schr. Tüb. 1836, S. 16) u. A.

Salomo's. Wir lernen aus dieser poetischen Schrift genau die Gesinnung der Bessern aus jener Periode kennen, und müssen das richtige Gefühl bewundern, mit dem sie dem Gedanken und dem Ausdrucke nach die alttestamentlichen Weissagungen nachzubilden, und was viel anerkennenswerther ist, sogar weiterzuführen verstanden. Daß hier die Messiasidee nicht so sehr nach ihrer theologischen Seite behandelt wird, wie im Buche Henoch, sondern der Verheißene mehr in seiner irdischen Wirksamkeit zum Heile des Volkes Israel erscheint, finden wir darum sehr natürlich, weil jene Schrift gemäß ihrem apokalyptischen Charakter sich prinzipiell mit den jenseitigen Verhältnissen beschäftigt, das Psalmbuch hingegen die irdischen zum Gegenstande hat. Aber trotzdem der Messias hier als David's Nachfolger auf dem Throne aufgefaßt ist, hat der Verfasser auf's glücklichste dieses ewige Königthum mit der geistigen Bedeutung und Wirksamkeit des Messias zu vereinigen gewußt. Es gebührt ihm darum die Anerkennung, die Gefahr der Verweltlichung der Messiasidee, welche für ihn ungleich größer war, als für den Verfasser des Buches Henoch, siegreich bestanden zu haben. Wir besitzen sonach in seinem Werke ein schönes Denkmal für die ungeachtet aller in den Zeitverhältnissen liegenden Lockungen geistig-religiös erhaltene Sehnsucht nach einem Messias-König. Am wichtigsten für uns sind die beiden letzten Psalmen. Nachdem der Verfasser ganz in alttestamentlicher Weise die Wiederherstellung des davidischen Königthums, die Zurückführung der zerstreuten Israeliten und die Unterjochung der Heiden durch den Messias in Aussicht gestellt hat, legt er im vorletzten Psalme besonders viel Nachdruck darauf, daß in jenen Tagen keine Ungerechtigkeit mehr in Israel existiren werde, weil Alle geheiligt würden unter der Herrschaft des Messias, der auch selber sündelos sei [36]. Dieser wird aber auch zugleich als Verkündiger der Wahrheit dargestellt: seine Worte sind feuriger als kostbares Gold, seine Reden sind wie die Reden Heiliger in Mitten geheiligter Schaaren [37]. Und ebenso erscheint auch im letzten Psalme die messianische Zeit als die der

[36] Besonders 17, 29. 36. 41. 46.
[37] 17, 48 f.

Reinigung, und der Messias als der Gesegnete, welcher die Menschen die Werke der Gerechtigkeit lehrt und die Furcht des Herrn [38].

9. Mit dieser schönen, geistigen Erwartung eines Messiaskönigs steht der Verfasser des Psalmbuches Salomo's durchaus nicht allein; darum darf man nicht etwa glauben, er habe mit dichterischer Freiheit die irdische Erwartung idealisirt und zur religiösen umgestaltet. In den ältesten Targumen nämlich, welche nicht lange nach jenem Apokryphum verfaßt wurden, finden sich im Allgemeinen dieselben Anschauungen wieder. Ueber das Alter der Targume des Onkelos und Jonathan, welche hier in Betracht kommen, ist früher schon das Nöthige gesagt worden. Wir müssen an dieser Stelle noch eine kritische Bemerkung über die messianischen Aussprüche jener Schriftsteller beifügen. Man könnte nämlich versucht sein zu glauben, die messianische Anschauung sei später in ihre Werke von fremder Hand hineingetragen worden, wie dieselben allerdings manche Veränderungen im Laufe der Zeit erlitten haben. Von dem Targum des Onkelos, welches wenig vom Urtexte abweicht, gilt dies nicht sowohl, als von dem des Jonathan. Aber auch in diesem sind die messianischen Stellen nicht sehr zahlreich, und von der Art, daß sie schon ihrem Inhalte nach als ächt und ursprünglich sich ausweisen. Hätte man sie alle oder zum Theil in späteren Zeiten in irgend einer bestimmten Tendenz eingeschoben, so würden sie viel spezieller und für die betreffende Zeit oder Partei charakteristischer lauten. Nun aber wird Jeder eingestehen, daß nach dem über das Buch Henoch und das Psalmbuch Salomo's Gesagten sie aus der Zeit herrühren können, in welche wir die Targume selbst ihrer Entstehung nach zu versetzen uns veranlaßt fanden [39]. Da die beiden genannten Werke der Zeit nach einander ziemlich nahe stehen, und in der Messiaserwartung dieselbe Richtung verfolgen, so können wir die betreffenden Stellen ohne Weiteres zu Einem Bilde vereinigen, ohne Nachdruck darauf zu legen, welchem Werke die einzelne Stelle angehört.

---

[38] 18, 6—10.

[39] Auch Gesenius Comment. über den Proph. Jesaias I, 1, 68 und de Wette Einl. §. 59 meinen, die Messiaslehre im Targum des Jonathan sei „eher älter, als jünger als die des N. T."

Die jüdischen Apokryphen, zumal die Apokalypsen, haben das Gemeinsame, daß sie eine Erneuerung aller Verhältnisse, die Ankunft des Messias für die allernächste Zeit in Aussicht stellen. Es ist dies wie ihr gemeinsamer Inhalt, so auch meistens die Veranlassung zu ihrer Abfassung gewesen. Insofern hat sich auch der Targumist Onkelos auf diesen Standpunkt der gespanntesten Erwartung gestellt, als er zu Gen. 49, 10 für das bekannte, geheimnißvolle Schilo מְשִׁיחָא gesetzt hat[40]. Er erwartete also den Messias für die Zeit, in welcher das Scepter von Juda würde genommen werden, und daß dieses bereits geschehen sei, konnte doch zu seiner Zeit Niemand leugnen. Es wäre aber auch sehr auffallend, wenn er, der für das Volk eine Erklärung des Pentateuch zu schreiben unternahm, jene durchaus volksthümliche Ansicht nicht getheilt hätte. Kaum war zur Zeit Christi irgend eine Ansicht unter den Juden so allgemein verbreitet, als die, daß nunmehr die Ankunft des Messias sehr nahe bevorstehe. Dahin deuten nicht allein manche Aeußerungen, die uns in den Evangelien aufbewahrt wurden[41], sondern auch ganz besonders ist das Auftreten vieler Betrüger, die sich für den Messias ausgaben, ein triftiger Beweis für diese Behauptung. Auf jeden Fall also hat Onkelos jene Aenderung mit Absicht und mit klarer Erkenntniß ihres Sinnes vorgenommen. Auch die Weissagung vom Sterne Jakob's (Num. 24, 17 ff.) wird von dem Targumisten messianisch gefaßt; denn er sagt, es werde ein König aufstehen aus dem Hause Jakob, und der Messias gesalbt werden aus dem Hause Israel und er werde herrschen über alle Menschen-

---

[40] Daß von Jonathan zu Jes. 4, 2 und zu Jer. 23, 5 dieselbe Substitution für צֶמַח (Sprosse) vorgenommen wurde, beweist weiter nichts, als daß er die betreffenden Weissagungen auf den Messias deutete. Die gleiche Bewandtniß hat es auch mit Jes. 11, 6. 16, 1. 5. 42, 1. 43, 10. Mich. 5, 1, wo durch das Einschieben des מְשִׁיחָא die Worte (der Sache nach mit Recht) als messianisch charakterisirt werden. Mit Unrecht aber wird auf dieselbe Weise auch Zach. 10, 4 zu einer persönlich-messianischen Stelle gemacht.

[41] Vgl. z. B. Matth. 11, 2 ff. Mark. 15, 43. Luk. 2, 25. 38. 3, 15. 23, 51. Joh. 1, 19 ff. 6, 14. 7, 31. Vgl. Apgesch. 13, 32 u. s. w.

kinder [42]. Etwas Genaueres indeß über dieses Königthum und über die Person des Messias theilt er uns bei dieser Gelegenheit nicht mit [43]. Ebenso weissagt nach Jonathan (zu 2. Sam. 23, 3) David am Ende seines Lebens von einem Könige, „welcher der Messias ist (דְּהוּא מְשִׁיחָא)"; und v. 1 hat an dieser Stelle der Targumist einleitend beigefügt, David habe geweissagt für das Ende der Welt (לְסוֹף עָלְמָא) und für die Tage der Tröstung (לְיוֹמֵי נֶחָמְתָא). Finden wir in jener Weissagung selbst wenig Bemerkenswerthes, so in dieser Einleitung desto mehr. Sie erinnert uns an mehre Aeußerungen des Buches Henoch. Wie dort der Messias der Tröster der Betrübten genannt wird, so heißt hier entsprechend seine Zeit die der Tröstung [44]. Daß aber diese Tage der Tröstung für das Ende der Welt in Aussicht gestellt werden, befremdet nicht, nachdem wir gefunden haben, daß auch bei Henoch und unter den Juden überhaupt nur von einer einmaligen, Alles umgestaltenden Ankunft des Messias die Rede ist. An diesen vorhin entwickelten Gedanken aber knüpfte sich die Anschauung von einer zweifachen Welt an, einer vormessianischen, oder jetzigen, diesseitigen, und der messianischen oder zukünftigen, jenseitigen. Mit klarem Bewußtsein stellt nun auch unser Targumist diese beiden Welten oder Zeitläufte neben einander, indem er (zu 1. Kön. 4, 33) sagt, Salomon habe geweissagt von den Königen des Hauses David, welche herrschen würden in dieser Welt (עָלְמָא) und in der zukünftigen Welt des Messias. Besonders bemerkenswerth erscheint an dieser Stelle nur, daß von „den Königen in der messianischen Zeit" die Rede ist, während doch sonst der Messias selbst als der ewige und darum einzige König seines Reiches bezeichnet zu werden pflegt. Daß auch

---

[42] כַּד־יְקוּם מַלְכָּא מִיַּעֲקֹב וְיִתְרַבָּא מְשִׁיחָא מִיִּשְׂרָאֵל — וְיִשְׁלוֹט בְּכָל־בְּנֵי אֱנָשָׁא׃

[43] Der jüdische Gelehrte Levi nimmt in Fürst's Orient 1845, Literaturbl. S. 358 die messianische Erwartung des Onkelos gegen B. Bauer in Schutz, indem er mit Recht die verhältnißmäßig seltenen Aeußerungen derselben wegen des Zweckes und der Anlage des Targums erklärlich findet.

[44] So auch Jonathan zu Jes. 4, 3.

unser Targumist nicht etwa gleich den Samaritanern den Messias für einen gewöhnlichen Menschen gehalten hat, dessen Leben wie das jedes Andern ein Ende nehme, zeigt er selbst dadurch, daß er den Messias von Gott den Namen erhalten läßt: Held, aufgestellt für die Ewigkeit, Messias (zu Js. 9, 6). Wahrscheinlich ist darum an obiger Stelle nur vermöge einer Enallage Numeri von Königen der messianischen Zeit in der Mehrzahl die Rede. Möglich wäre es aber auch, daß Jonathan die Idee hätte aussprechen wollen, es würden nach einander Könige in der messianischen Zeit über das auserwählte Volk regieren unter der Oberherrschaft des in höherer Existenz ewig bleibenden Messias. An die Theokratie Jehova's in dieser Zeit hätte sich dann in jener eine Theokratie des Messias angeschlossen. In der That müssen die Juden sich etwas Aehnliches unter ihrem ewig auf David's Thron herrschenden Messias gedacht haben, wenn sie nur einen halbklaren Gedanken mit dieser Erwartung verbanden. Denn *rein* geistig, nach der Weise der christlichen Theologen, verstanden sie und konnten sie auf ihrem Standpunkt die betreffenden Stellen nicht verstehen, welche die Grundlage jener Vorstellung bildeten. Ob aber zur Lösung dieser Schwierigkeit der Targumist die Idee einer messianischen Theokratie gehabt und an jener Stelle angedeutet habe, wagen wir nicht zu entscheiden. Zumal glauben wir dies nicht zu dürfen mit Rücksicht auf die Aeußerungen Jonathan's zu Hab. 3, 17 f. Hier wird nämlich zur Commentirung des Textes gesagt, das Reich Babel werde nicht bestehen bleiben, die Könige von Medien würden getödtet, die Mächtigen Griechenlands würden Unglück haben, die Römer würden vertilgt werden und keinen Tribut mehr von Jerusalem ziehen, wegen des Zeichens[45] und der Erlösung, welche Gott seinem Gesalbten (Messias) und den Resten des Volkes zu gewähren entschlossen sei. An dieser Stelle wird doch der Gesalbte Gottes, welcher dem Zusammenhange

[45] *Buxtorf* Lex. talm. p. 1271 conjicirt für das in dem gedruckten Text stehende נִסָּא den Plural נִסַּיָּא Nach dieser Lesart wäre offenbar von Wundern die Rede; nach jener kann nur die Befreiung Israels selbst als eine große, wundervolle That bezeichnet sein.

gemäß nur der Messias sein kann, mit den Resten des Volkes in ein gleiches Verhältniß zu Gott gesetzt, und nicht im geringsten insinuirt, daß der Messias in der zukünftigen Welt eine ähnliche Stellung dem auserwählten Volke gegenüber einnehmen solle, wie sie Jehova in der alttestamentlichen Theokratie besaß. So viel aber geht aus den besprochenen Stellen hervor, daß die Targumisten sich den Messias hauptsächlich als den König Israels dachten, der das Volk Gottes von dessen Feinden, zumal von den damals es bedrängenden Römern befreien werde[46]. Seine geistig-religiöse Wirksamkeit erscheint weniger hervorgehoben. Doch hielt man den Messiaskönig jedenfalls nicht für einen Befreier gewöhnlicher Art, weil man mit seiner Ankunft eine neue Weltgestaltung erwartete.

Neben dieser Erwartung eines Messias**königes** hat Jonathan aber auch höheren und dem Mißverständniß weniger zugänglichen Ideen über den Erwarteten in seinem Werke Ausdruck gegeben. So erwartet er ihn auch als Lehrer; denn zu Js. 11, 1 läßt er den Geist der Prophezeiung über den kommen, den er an dieser Stelle (v. 6) selbst als Messias bezeichnet. Und da er ebenso in den berühmten Kap. 52 f. den Knecht Jehova's für den Messias erklärt, so muß er diesen folgerichtig nach dem Texte auch für den Lehrer der Heiden und Tröster des Volkes Israel gehalten haben. Darum heißt es denn auch zu Js. 53, 5: durch seine Lehre kömmt viel Heil über uns, und wenn wir seinen Worten gehorchen, werden uns unsere Sünden vergeben. Hiermit aber sind wir schon zu dem dritten Theile der messianischen Wirksamkeit gekommen. Die Zeit des Messias gilt dem Targumisten wie dem Verfasser des Buches Henoch als die Zeit ungestört herrschender Tugend und Heiligkeit und des Unterganges der Sünder. Wie schon an der angeführten Stelle der Messias wenigstens als Vermittler der Sündenvergebung erscheint, so heißt es auch zu Js. 53, 10, den nach den vorhergegangenen Strafgerichten übrig bleibenden Rest des

---

[46] Diese Stelle über die Römer lautet noch zu einfach, um zu den spätern Einschiebseln gerechnet werden zu können, welche lange, geschmacklose Tiraden über die Römerherrschaft enthalten.

Volkes reinige und entsündige der Messias. Und dem entsprechend wird er (zu Jes. 11, 5) geschildert als bloß von Gerechten umgeben. Er bleibt, wie Jonathan zu Mich. 4, 8 bemerkt, darum verborgen wegen der Sünden des Volkes, d. h. weil sein Volk die rechte Empfänglichkeit für ihn noch nicht besitzt; aber endlich, nachdem er zur Bekehrung Zeit gelassen, scheidet er die Frommen von den Gottlosen und führt Letztere in die Hölle (zu Jes. 53, 7). In dem Sinne von Wiederherstellung, bezüglich ungeahnter Beförderung der Religiosität, ist es denn auch jedenfalls zu nehmen, und ebenso halb real und halb geistig, wie wir es in dem Buche Henoch fanden, wenn der Messias als Erbauer des Tempels zu Jerusalem angekündigt wird (zu Jes. 53, 5). Ueber die Entsündigung des Volkes aber spricht sich Jonathan (zu 53, 11) noch genauer aus, indem er den Messias bei Gott Fürbitte einlegen läßt für die Sünden Israels. Insofern die Fürbitte schon eine Art stellvertretender Genugthuung zu Gunsten eines Andern ist, wird also hier der messianischen Thätigkeit dieses besonders wichtige Moment zuerkannt. Allerdings bot sich zur Darlegung dieses Momentes dem Targumisten Kap. 52 f. als sehr geeignet dar, ja fast als eine zwingende Veranlassung, sich näher über jenen Gedanken auszusprechen. Denn dort ist von dem leidenden Knechte Jehova's die Rede, und durch die Einschaltung von משיחא zeigt der Targumist, daß er unter dem Knechte Jehova's den Messias versteht. Seltsamer Weise aber werden deßungeachtet von ihm alle Stellen, die sich auf den leidenden Knecht beziehen, auf das Volk gedeutet (52, 14. 53, 2 f.), während Jonathan die Aeußerungen über dessen Macht und Erhöhung dem Messias zu Gute kommen läßt (52, 13. 15. 53, 14 ff.). Aus dem Grunde wird also hier nicht von der stellvertretenden Genugthuung des Messias gesprochen, weil es dem Targumisten widerstand, von einem leidenden Messias zu reden, und er lieber inconsequent genug die betreffenden Stellen auf ein anderes Subjekt bezog, als daß er dem Propheten einen, nach seiner Ansicht, so unwürdigen Gedanken zugetraut hätte. Was wir also oben von dem fast unbesiegbaren Widerstreben der Juden gegen die Idee eines leidenden und sterbenden Messias gesagt haben, sehen wir hier an

einem sehr auffälligen Beispiele durchaus bestätigt[47]. Aber andererseits muß die schon von Gesenius[48] aufgestellte Behauptung aufrecht erhalten bleiben, daß bei Jonathan das dreifache Amt des Messias, das prophetische, hohepriesterliche und königliche, bereits deutlich angekündigt sei. Wir möchten nur noch ein viertes hinzufügen, nach den damaligen jüdischen Anschauungen gesprochen, oder nach unserer Ausdrucksweise: nicht allein von der erlösenden, sondern auch von der richterlichen Thätigkeit des Messias wird in dem Targum gehandelt.

Wir haben oben schon andeutungsweise hervorgehoben, daß nach Jonathan (zu Js. 53, 7) der Messias die Gottlosen in die Hölle führt. Hierunter kann nur das letzte, entscheidende Gericht verstanden werden. Daß wie gewöhnlich, an dieser Stelle die Heilswirksamkeit des Messias und die Abhaltung des Gerichtes zeitlich mit einander verbunden erscheinen, bedarf keiner weitern Erläuterung mehr. Außer diesem allgemeinen Gerichte über die Gottlosen überhaupt kennt aber Jonathan noch ein spezielles über einen einzelnen Gegner, ein Gericht, welches zugleich ein Sieg für den Messias ist. Zu Js. 11, 2 bemerkt er nämlich, der Messias tödte durch sein Wort den Armillus. Dieser ist der jüdische Antichrist, welcher persönlich gedacht die Heiden als Feinde des Messias repräsentirt[49].

---

[47] Auch das Apgesch. 8, 27 ff. von dem Kämmerer der Königin Candaze Erzählte ist wohl ein Beweis dafür, daß die messianische Deutung von Js. 53, 7 zur Zeit Christi nicht üblich war. Doch legen wir hierauf kein Gewicht, weil möglicher Weise ein Mangel an religiöser Bildung bei jenem Manne es hätte veranlassen können, daß er die prophetische Stelle nicht verstand. Wie aber bezüglich des Targumisten Jonathan Hävernick Einl. I, 2. S. 81 sagen kann, derselbe spreche von einem büßenden und leidenden Messias, ist unbegreiflich. Auch das Büßen reducirt sich auf ein Entsündigen und Fürbitten. Es verdient jener Irrthum um so mehr bemerkt zu werden, als er einen sehr wesentlichen Punkt betrifft, und aus Hävernick's Schrift in einen Artikel Volck's in Herzog's Real-Encyklopädie XV, 678 und von da neuerdings in Neumann die mess. Erscheinungen bei den Juden. Bleicherode 1865, S. 14 übergegangen ist.

[48] Comment. über Js. I, 1, 79.

[49] Sinnreich gab die spätere jüdische Ueberlieferung diesem Gedanken die mythologische Form, Armillus sei der Sohn eines mädchengestaltigen Marmorsteins in Rom, der von den Ruchlosesten unter den Heiden erwärmt und

Im Grunde genommen ist also hier wieder nur die Idee der Ueberwindung und Bestrafung der Gottlosigkeit durch den Messias ausgedrückt. Wenn man wegen des Namens Armillus etwa, dessen Entstehungszeit übrigens ganz unbekannt ist, die angeführte Stelle für ein späteres Einschiebsel halten wollte[50], so machen wir auf eine schon besprochene Stelle bei Onkelos aufmerksam. Dieser läßt nämlich (zu Num. 24, 19) den Balaam auch weissagen, der über alle Menschenkinder herrschende Messias werde den zu Grunde richten, der aus der Stadt der Heiden kommen würde[51]. Da den Juden die Idee eines Antimessias bekannt war, und hier so räthselhaft von Einem gesprochen wird, der aus der Stadt der Heiden, also doch wohl aus deren Hauptstadt, kommen werde[52], so kann man bei dieser Stelle nur an den jüdischen Antichrist denken, und die Idee von einem solchen, der schließlich vom Messias überwunden wird, bleibt also für die Zeit, welche wir zunächst in Betracht ziehen,

---

begattet worden sei. Vgl. Müller Abhandl. der Akad. der Wiss. Wien 1860. XXXIV, 162. Nach dem liber Zorobabel, in welchem die Anfänge dieser Sage sich schon finden, wäre Rom als die Hauptstadt der Gottlosigkeit gedacht, und Beliar als der Vater des Armillus. Die weitere Ausbildung der Sage ist in den beiden spätern jüdischen Schriften אותות משיחא und אבקת רוכל enthalten, in welchen die Vorzeichen der Ankunft des Messias beschrieben werden. Vgl. *Buxtorf* Lex. talm. p. 221 sqq. Die Etymologie von אַרְמִילוֹס ist übrigens ungewiß. Am wahrscheinlichsten ist es eine durch das א prostheticum vermittelte Bildung aus Romulus. In diesem Falle lägen weitere Analogien nahe: der von der Wölfin Gesäugte wäre der aus der steinernen Mutter Geborene, sein Vater, nach der römischen Sage der Kriegsgott Mars, — nach der jüdischen der oberste Teufel Beliar, oder der ruchloseste Heide. Ganz entsprechend dem zwischen Rom und Jerusalem bestehenden Verhältnisse hätten dann die Juden den als Antimessias betrachtet, den die Römer als Schutzgott Quirinus verehrten.

[50] So Corrodi Krit. Gesch. d. Chiliasm. I, 305. *Morinus* Exercit. bibl. p. 321 hat sogar gewagt, das Vorkommen jenes Namens mit als Grund anzugeben, weßhalb die Abfassung des ganzen Targums in die nachtalmudische Zeit zu verlegen sei. Vgl. dagegen Gesenius Comment. zu Js. I, 1, 68.

[51] וְיוֹבֵד־מְשֵׁיזֵיב מִקִּרְיַת עַמְמַיָּא

[52] Vielleicht ist nur metaphorisch von einer Hauptstadt der Heiden die Rede im Gegensatz zu Jerusalem, vielleicht ist aber auch schon Rom gemeint. Die oben angeführte Ueberlieferung über den Ursprung des Armillus würde gut zu der letztern Annahme passen.

erhalten. Natürlich soll hiermit nicht auch der Name Armillus durchaus für so frühe Zeit in Anspruch genommen werden; möglich, daß er später in jene vom Antimessias redende Stelle eingeschoben ward[53].

Fragen wir nun, was die Targumisten von der Person des Verheißenen gehalten hätten, so lautet für ihre Auffassung die Antwort nicht so günstig wie für die im Buche Henoch ausgesprochene. Vor Allem fällt es auf, daß Jonathan an der bekannten Stelle bei Jes. 9, 6 eine den Sinn wesentlich beeinträchtigende Aenderung vorgenommen hat. Es ist früher schon zur Sprache gekommen, daß auch in der Septuaginta diese Stelle tendenziös geändert erscheint, indem dort der Messias nicht Gott, dagegen aber Engel des guten Rathes genannt wird gegen den Wortlaut des Originals. Der Targumist verdunkelt den Glanz der Messiasnamen noch mehr, indem er sagt: Sein Name wird genannt von dem des wunderbaren Rathes, von Gott: Held, aufgestellt für die Ewigkeit[54]. In einer innigen Wesensbeziehung zu Gott steht also der Messias nach der Ansicht des Targumisten nicht, wie jene Aenderung deutlich genug zeigt. Ganz besonders aber müssen wir darum die Absichtlichkeit dieser Aenderung behaupten, weil eine ganz ähnliche sich Mich. 5, 1 vorfindet. Während es dort im Originale heißt, das Ausgehen des Messias sei von Ewigkeit, setzt der Targumist dafür, sein Name sei von Ewigkeit[55]. Er hat damit dem Messias wohl die ewige

---

[53] So *Schöttgen* De Messia p. 502 gegen *Lightfoot* Harmon. Evang. (Op. omn. I, 287), welcher jenen Namen und die in demselben ausgesprochene Römerfeindschaft auf Jonathan's Zeit zurückführt.

[54] Gesenius Comment. zu Jes. I, 1, 77 bemerkt zwar richtig, daß sprachlich אֱלָהָא schon als Name des Messias zum Objekte gezogen werden könnte; aber offenbar ist das vorhergehende Epitheton schon von dem Namen des Messias getrennt, damit auch „Gott“ davon getrennt werden konnte ohne auffallende Textesänderung. Die Stelle lautet nämlich so:

וְאִתְקְרֵי שְׁמֵיהּ מִן קֳדָם מַפְלִיא עֵצָה אֱלָהָא׃

[55] Diese Aeußerung ist auch Zach. 4, 7 eingeschoben; doch vermuthlich nicht von dem Verf., sondern in späterer Zeit, da der Originaltext hierzu keinen Anlaß bietet, und das Einschiebsel auch ganz so lautet, wie Mich. 5, 1: אֲמִיר שְׁמֵיהּ מִלְּקַדְמִין

Existenz absprechen und nur die Aussicht auf sein Erscheinen als eine ewige bezeichnen wollen. Hiermit stände nun seine Ansicht allerdings noch nicht in Widerstreit zu der im Buche Henoch niedergelegten, daß der Messias vorweltliche Existenz besitze. Denn auch der Weisheit oder dem Logos schrieb man vielfach vorweltliches Sein zu, ohne das ewige damit identificiren zu wollen. Aber dennoch scheint es, als ob Jonathan nicht, wie der Verfasser des Buches Henoch es thut, den Messias seinem Wesen nach mit dem Logos gleichstellen wolle. Wir haben nämlich früher gefunden, daß er die Thätigkeit Gottes nach außen dem Worte Gottes zuschreibt und dieses darum in die innigste Wesensverbindung mit Gott selber setzt. Auf gleiche Weise verfährt er mit dem Messias nicht; vielmehr trennt er dessen Wesen von dem göttlichen mit völliger Entschiedenheit. Nicht allein erhellt dies indirekt aus den beiden besprochenen Aenderungen des Originaltextes; sondern wir haben sogar eine Stelle, an welcher der Messias und das Wort Gottes neben einander vorkommen, und die Ansicht des Targumisten über das Wesen Beider klar hervortritt. Wir meinen Js. 42, 1, wo von dem Messias unter dem bekannten Namen des Knechtes Jehova's gesprochen wird. Hier heißt es bei Jonathan: Siehe meinen Knecht, den Messias, ich will ihn stützen: meinen Geliebten[56], an dem mein Wort Gefallen hat. Der Messias tritt hier offenbar dem göttlichen Wesen als etwas ganz Fremdes gegenüber.

Man könnte, diese Behauptung zu widerlegen, vielleicht auf die Erklärung zu Mich. 4, 8 hinweisen, wo der Messias folgender Maßen angeredet wird: Du aber, Messias Israels, der du verborgen bist wegen der Sünden der Versammlung Sions, zu dir

---

[56] Es ist dieses ein besonders in späterer Zeit viel gebrauchter Name für den Messias. Er kömmt auffallend häufig vor in der Ascensio Isaiae, z. B. 1, 4. 7. 4, 6. 7. 18. 21. Die Verweisung auf das Hohelied, Eph. 1, 7. Col. 1, 13 bei Jolowicz (Himmelf. u. Vis. des Proph. Js. zu 1, 4) zur Erklärung dieses Namens ist unnütz. Daß derselbe in der vorchristlichen Zeit vereinzelt sich findet, bedarf gar keiner Erklärung, indem diese in der Sache selbst liegt. Daß er später in gewissen Kreisen, wie es scheint, zum stehenden Terminus wurde, mag sich auf Gottes eigene Aussprüche stützen: Matth. 3, 17. 17, 5. Mark. 1, 11. Luk. 3, 22. 1. Petr. 1, 17.

wird die Herrschaft kommen; aber auch die frühere Macht wird zur Herrschaft der Versammlung Jerusalems zurückkehren. Indessen liegt in jener Aeußerung, der Messias trete zur gehörigen Zeit aus der Verborgenheit heraus, in welcher die Sünden Israels ihn zurückhielten, gar nicht der Gedanke ausgesprochen, er habe vor seinem Erscheinen auf Erden schon existirt. Vielmehr ist dies nur ein bildlicher Ausdruck dafür, daß die Ankunft des Messias schon lange angekündigt sei, aber sich noch verziehe, weil Israel die nöthige religiös-sittliche Vorbereitung zu seinem Empfange noch immer nicht an sich vollzogen habe. Die Verborgenheit des Messias steht also gleichbedeutend mit der Verzögerung seiner Ankunft [57]; über sein Wesen und die Art seiner Existenz wird an dieser Stelle nichts ausgesagt. Wie ganz anders lautet es, wenn nach spätern jüdischen Vorstellungen, die nachweislich unter dem Einflusse des Christenthums standen, der Messias im Paradiese lebt, bevor er auf Erden erscheint [58]! Es muß demnach bei dem Gesagten sein Bewenden haben, daß Jonathan den Messias von aller Wesensverbindung mit Gott durchaus ferne hält und von seiner vorweltlichen Existenz an

---

[57] *Colani* Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps. Strassbourg 1864, p. 38, bezieht das Verborgensein des Messias nicht auf die Zeit vor, sondern auf die Zeit nach der Geburt des Messias. Es ist dies aber nicht richtig, weil ein Verborgensein wegen der Sünden des Volkes doch möglicher Weise sehr lange dauern konnte, und wohl gerade angenommen wurde, damit die 4000jährige Erwartung sich erklärte. Allerdings scheint man nach *Just.* dial. c. Tryph. c. 8 und, wie Mack (Theol. Qu.-Schr. 1836, S. 7) will, auch nach Joh. 7, 27 erwartet zu haben, der Messias werde aus der Verborgenheit plötzlich hervortreten. Aber diese Verborgenheit konnte nach den Anschauungen, die man von der Person des Messias hatte, doch nur kurze Zeit gedauert haben, und daher kaum auf die besagte Weise erklärt werden. Uebereinstimmend mit unserer Erklärung der targum. Stelle heißt es übrigens auch in der Gemara von Babylon (Sanhedr. fol. 97, 1), 2000 Jahre sei nichts gewesen, dann habe 2000 Jahre die Thora bestanden, und 2000 Jahre seien für den Messias bestimmt; davon sei aber schon ein Theil wegen der Sünden des Volkes verflossen, und (ib. c. 2) die Zeit der Ankunft des Messias sei da, diese aber noch von der „Buße und den guten Werken" der Israeliten bedingt.

[58] Vgl. Sohar. Exod. fol. 3, 11.

keiner Stelle redet[59]. Im Vergleich zu dem Buche Henoch offenbaren also die Targume in der Auffassung und Ausbildung der Messiaslehre einen wohl erkennbaren Rückschritt; und dieser Rückschritt erscheint hinsichtlich der Bedeutung dieser Werke besonders wichtig. Er war theils wohl von derselben bedingt, und theils durch sie vorzüglich folgenreich. Die Verfasser würden es schwerlich gewagt haben, mit ihren messianischen Anschauungen in jenen Paraphrasen hervorzutreten, wenn sie mit ihnen bei dem Volke anzustoßen fürchten mußten. Denn ihre Werke waren ja eben für das Volk bestimmt und hatten eine Art autoritativen Charakters. Und wiederum mußte das in ihnen Vorgetragene in Folge dieser ihrer Bestimmung sehr verbreitet werden und wegen des stets wiederholten Vorlesens in den Synagogen immer mehr in die Anschauungen des Volkes eindringen. Da nun die Menge vermöge ihrer mangelhaften Bildung doch immer stark zu äußerer, sinnlicher Auffassung geneigt zu sein pflegt, und dies zumal bei dem jüdischen Volkscharakter der Fall war, so läßt sich unschwer ermessen, welche Eindrücke die Juden aus jenen Paraphrasen für die Dauer erhielten. Das Durchklingen höherer, geistig-religiöser Wirksamkeit des Messias in diesen Werken war für sie kaum vernehmbar, und bezüglich der Person des Messias drängte sich ihnen aus jenen Schriften nur die Idee des Menschen auf.

10. Es soll hiermit gar nicht behauptet werden, daß die Targumisten eine solche Auffassung beabsichtigt hätten; im Gegentheil

---

[59] Gesenius Comment. über Js. I, 1, 78 sagt, Jonathan verstehe zu Js. 28, 5 den Messias unter Jehova selbst, der eine Zierde seines Volkes sein werde. Freilich überträgt er das im Text von Jehova Gesagte auf den מְשִׁיחָא דַיְיָ, aber jedenfalls nur, um einen scheinbaren Anthropomorphismus zu vermeiden, und in dem Sinne, daß in der Wirksamkeit des Messias die Jehova's selber sich offenbare. In diesem Sinne, nicht völlig klar über die Art und Weise der Erfüllung, erwarteten die Juden auf Grund der alttestamentlichen Weissagungen allgemein, Jehova selbst werde durch die Vermittlung des Messias mit seinem Volke sich verbinden, sich zu ihm herablassen, zu seiner Rettung erscheinen u. s. w. (Vgl. Mack a. a. O. S. 8.) An ein persönliches, reales Erscheinen Gottes auf Erden werden die Wenigsten gedacht haben.

haben wir ja gefunden, daß sie dieselbe nicht theilten. Nur den Fehlgriff haben sie sich zu Schulden kommen lassen, daß sie das Königthum des Messias gegenüber den andern Seiten seiner Wirksamkeit allzu sehr hervorhoben, und zwar in einer ziemlich irdischen Gestalt. Diese Einseitigkeit aber war für das gewöhnliche Volk besonders leicht irreführend und gefährlich wegen der drückenden Lage, in welcher es sich befand, und welche eine gewöhnlich menschliche Abhülfe nicht mehr hoffen ließ. Da lag es denn äußerst nahe, unter dem Messias sich den von Jehova gesandten Helden und König zu denken, der nun, wo die Gefahr für das auserwählte Volk den Gipfel erstiegen, kommen solle, eine ganz neue Ordnung der Dinge zu begründen. Man braucht sich nur im Geiste in die damaligen politischen und religiösen Verhältnisse der Juden zu versetzen, wie sie uns Allen aus der Geschichte hinlänglich bekannt sind, und dann an das hohe, in gewissem Sinne wohlberechtigte Selbstbewußtsein der Juden zu denken, um jene Erwartung würdigen zu können. Menschlich betrachtet, eilte der jüdische Staat mit Riesenschritten seinem Untergange entgegen, und doch war dem ächten Juden nichts gewisser, als der ewige Bestand seiner Nation. Was blieb da anders übrig, als einen Deus ex machina erscheinen zu lassen zur Lösung dieses Knotens? Und als solcher konnte auf alttestamentlichem Standpunkte nur der Messias gelten. In der Zeit der schwersten Bedrängniß unter der Herrschaft der Römer mußte sich also die Sehnsucht nach dem Messias, und zwar nach ihm, als dem Retter und Erneuerer der Nation, bis zur feurigsten Leidenschaft steigern. Was man nach Anleitung der alttestamentlichen Weissagungen und anderweitigen Belehrungen sonst noch von dem Messias zu erwarten gewohnt war, erschien unter solchen Umständen im Hintergrunde und ward bald völlig vergessen. Nur in religiös vollkommnern und ernstern Gemüthern wollte der Nachklang jener gottbegeisterten Gesänge nicht verhallen, die vor Jahrhunderten ertönt waren, die Sehnsucht der Israeliten mit höhern Ideen zu nähren. Und wie immer, selbst in den Zeiten sittlicher Verworfenheit, es das schönste Vorrecht der Edlen ist, wenn auch unvermerkt, auf die tiefer Stehenden zu wirken, so mußte auch damals jener Nachhall doch noch ein schwaches Echo in den Herzen derer finden,

die selbst wenig Empfänglichkeit mehr für überirdische Hoffnungen besaßen. Diese Muthmaßung finden wir denn auch völlig bestätigt, wenn wir uns das Bild vorführen, welches die Evangelisten, ohne es zu wollen, so anschaulich wie möglich von den Messiaserwartungen ihrer Zeitgenossen entworfen haben.

Der erste und allgemeinste Eindruck, den wir von diesem Bilde empfangen, ist der ungünstige, daß man die Wiederherstellung der staatlichen Selbstständigkeit und Größe Israels vom Messias erhoffte[60], wie denn auch das ganze Unternehmen des Heilandes als ein revolutionäres und staatsgefährliches dem römischen Procurator denuncirt, und auf Grund dieser Anklage der Heiland mit dem Kreuzestode bestraft ward[61]. Und wenn die Synedristen dem Leben und der Wirksamkeit des Heilandes ein Ziel setzen zu müssen glaubten, unter dem Vorgeben, es würden sonst Alle ihm anhangen und dann die Römer kommen, die Stadt und die Nation zu Grunde zu richten[62], so liegt hierin ein Zweifaches ausgesprochen. Einmal sehen wir, daß der Messiasname mit dem Unternehmen einer politischen Umwälzung leicht in Verbindung gebracht werden konnte; und zweitens müssen die Synedristen doch wenigstens einen Schein von Recht gehabt haben zu der Aeußerung, es werde in dem vorliegenden Falle die Anerkennung Jesu als Messias eine Revolution veranlassen. Daß in der Menge allerdings Stoff genug zu einer solchen vorhanden war, und Viele wirklich wünschten, Jesus möge sich feierlich als Messiaskönig proclamiren lassen, zeigt ein Versuch aus früherer Zeit, ihm Derartiges selbst wider seinen Willen aufzunöthigen[63]. Wie sich Jesus damals der Ausführung dieses Versuches durch die Flucht entzog, so hat er sich auch gerade darum nie direkt in der Oeffentlichkeit als den Messias bekannt, damit nicht

---

[60] Der klarste Beweis hierfür ist der, daß selbst Jünger des Heilandes noch nach dessen Auferstehung, freilich vor der Sendung des h. Geistes, sich von derartigen Hoffnungen nicht loszusagen vermochten. Vgl. Luk. 24, 21. Apgesch. 1, 6.

[61] Luk. 23, 2 ff. vgl. Matth. 27, 11. 27 ff. 37. Mark. 15, 2. 9. 12. 16 ff. 26. Joh. 18, 33 ff. 19, 2 ff. 12. 15. 19.

[62] Joh. 11, 48.

[63] Joh. 6, 15.

ein Aufstand scheinbar von ihm ausginge, und man ihn dann unter diesem Vorwande mit einigem Schein von Recht zur Verantwortung und zur Verurtheilung vor der Zeit heranziehen könne.

Deßungeachtet darf man aber nicht vergessen, daß auch noch andere, als irdische, Messiaserwartungen im Volke lebten, und zumal die Gemüther der Bessern in der Zeit Christi nicht wenig beschäftigten. Allerdings mögen gerade durch die Lehre und Wirksamkeit des Heilandes bei Manchem schwache und dunkle Ahnungen der höhern Bedeutung des Messias wieder belebt, bei Manchem die halb oder ganz sinnlichen Auffassungen geläutert und veredelt worden sein. Und darum können nicht eben alle Beispiele einer überirdischen Messiashoffnung in jener Zeit ohne Weiteres dem reinen und ausschließlichen Judenthum angerechnet werden. Aber wir haben doch eine überreiche Auswahl solcher Aeußerungen in den Evangelien, welche sich als ächt jüdisch charakterisiren. Wir wollen die Spottreden übergehen, welche auf Golgotha geführt wurden[64], weil der Ausdruck „Sohn Gottes" dem Selbstbekenntnisse Jesu entnommen sein konnte, ohne daß die Spötter selbst sich den Messias als solchen gedacht hätten. Ebenso wenig wollen wir mit Nachdruck das Bekenntniß der Martha, der Schwester des Lazarus[65] hervorheben, oder dasjenige, welches die aus der Gefahr des Sturmes geretteten Jünger ablegten[66], weil jene wie diese aus dem Munde Jesu möglicher Weise es hätten wissen können, daß er, der Messias, Sohn Gottes sei. Anders aber verhält es sich schon mit den Aeußerungen des Versuchers[67] und der von Jesus ausgetriebenen Dämonen[68]. Sie hätten sich kaum des Ausdruckes „Sohn Gottes" bedienen können, wenn nicht gerade der Messias als solcher erwartet wurde. Denn „Sohn Gottes" ist unbestritten ein offenbarungsmäßiger Terminus; und die Dämonen können doch nicht füglich als die Ersten angesehen werden, welche einen solchen zur Anwendung brachten. Man muß vielmehr annehmen, daß sie sich der Ausdrucksweise bedienten, die damals gang und gäbe war. Wenn der Heiland ferner

---

[64] Matth. 27, 40.
[65] Joh. 11, 27.
[66] Matth. 14, 33.
[67] Matth. 4, 3. 6.
[68] Mark. 3, 11 f. u. a.

erklärt, nicht Fleisch und Blut habe dem Petrus es geoffenbaret, sondern der himmlische Vater, daß er, Jesus, der Sohn Gottes sei[69], so soll das nicht heißen, unvermittelt, als eine nie geahnte Wahrheit sei die Idee von dem Messias als dem Sohne Gottes dem Petrus eingegeben worden. Vielmehr, da diese Erwartung unter den Juden sich schon vorfand, wird nur das als göttliche Eingebung bezeichnet, daß Petrus dieselbe lebhaft und richtig erfaßt und auf Jesus übertragen, daß er ihn als den Messias und Sohn Gottes erkannt und bezeugt habe. Zwei Stellen aber besitzen wir in den Evangelien, in welchen jene Erwartung als eine ächt jüdische hervortritt. Sie betreffen seltsamer Weise den Anfang und das Ende der messianischen Wirksamkeit und enthalten Aeußerungen eines Freundes und eines Feindes Jesu. Nathanael, den er für einen wahren Israeliten erklärt, fühlt sich zu dem Bekenntniß gezwungen, daß Jesus der König Israels, der Sohn Gottes sei[70]. Und der Hohepriester Kaiphas fragt ihn feierlich, ob er sich selbst für den Messias, den Sohn Gottes ausgebe[71]? Hiernach müssen die Juden, wenigstens vereinzelt, den Messias oder König Israels als „Sohn Gottes" erwartet haben. In welchem Sinne freilich sie dieses thaten, und ob man einen allgemein als richtig anerkannten oder auch nur klaren Gedanken mit diesem Ausdruck verbunden habe, läßt sich nicht bestimmen. Jedenfalls aber hat man ihn nicht in dem metaphorischen Sinne verstanden, wie sonst „Kind Gottes" für Angehöriger Gottes in den h. Schriften vorzukommen pflegt; denn in diesem Falle hätten die Juden es nicht eine Blasphemie nennen können, wenn Jesus sich als den Sohn Gottes bezeichnete[72]. An=

---

[69] Matth. 16, 16 f. [70] Joh. 1, 50.
[71] Matth. 26, 63.
[72] Matth. 26, 65 f. Joh. 19, 7. Die bekannte Stelle Joh. 10, 30 ff. gehört nicht hierhin. Denn dort erklärt nur Jesus den Ausdruck „Sohn Gottes" von sich gebraucht für gleichbedeutend mit „Ich und der Vater sind Eins". Die Juden haben eben gegen diese Aeußerung die Beschuldigung der Blasphemie erhoben. Es ist also durchaus unrichtig, wenn abgesehen von allen Tendenz=Exegeten mit Olshausen und vielen Andern Ebrard Wissensch. Kritik der ev. Gesch. 2. Aufl. S. 655 behauptet, υἱὸς ϑεοῦ sei bei den Juden kein Epitheton des Messias gewesen. Schon Corrodi Krit. Gesch.

dererseits indessen kann man auch nicht behaupten, die Juden hätten immer nur den mit jenem Namen belegt, der selbst an dem göttlichen Wesen participirte, wie sie in dem vorliegenden Falle den Namen deuten, um zu dem Ergebniß zu kommen, daß Jesus das Verbrechen der Blasphemie begangen und darum nach ihrem Gesetze den Tod verdient habe. Man kann annehmen, daß sie zu dem besagten Zwecke mit einem mehrdeutigen Ausdrucke den schärfsten und ihnen eben willkommnen Sinn verbanden. Dieselbe Unklarheit, mit welcher man das Erscheinen Jehova's zur Vollziehung des messianischen Heiles erwartete, wird sich also auch bei diesem Punkte gezeigt haben. Trafen ja doch wirklich beide Geheimnisse so nahe zusammen, daß sie eigentlich nur Eines bildeten: wußte man, in welchem Sinne der Messias Sohn Gottes war, so erkannte man auch klar, in welchem Sinne Jehova selbst das messianische Heil vollzog. Sehr interessante Reste der über diese Geheimnisse herrschenden Unklarheit liegen noch in einer eigenthümlichen jüdischen Erwartung vor, von welcher uns das Evangelium allerdings nur an Einer Stelle berichtet, und in einer damit verwandten Anschauung späterer Zeit. Einige Bewohner von Jerusalem nämlich, und zwar nicht solche, die zu den Pharisäern oder Schriftgelehrten gehörten, meinten, es könne doch darum Jesus wohl nicht der Messias sein, weil man seine Herkunft kännte, Niemand aber wisse, woher der Messias komme[73]. Das kann nicht heißen sollen, wie Mack[74] will, die Abstammung des Messias werde freilich bekannt sein, aber er werde plötzlich aus der Verborgenheit hervortreten, ungekannt, und sich dann als den Messias offenbaren. Diese Erwartung wäre ja auch, wenigstens zum Theil, bei Jesus zugetroffen und hätte auf jeden Fall anders ausgedrückt werden müssen als durch die Form: Niemand wird wissen, woher er ist[75]. Es kann dieser Ausdruck

---

d. Chiliasm. I, 214 war unbefangen genug, „Sohn Gottes" als einen zur Zeit Christi unter den Juden bereits bekannten Messias-Namen anzuerkennen!

[73] Joh. 7, 25 ff. (v. 27: πόθεν ἐστίν).

[74] A. a. O. S. 7.

[75] Glücklicher Weise steht Joh. 5, 27 ausdrücklich ἐστί, nicht ἔρχεται. Stände dieses, so könnte πόθεν noch allenfalls erklärt werden für „aus der

nur gleichbedeutend stehen mit: woher er stammt. Die Annahme der unbekannten Herkunft des Messias aber läßt sich wiederum bloß als eine dunkle Ahnung seiner göttlichen Würde fassen, und widerspricht insofern diese Erwartung bloß äußerlich der andern, nach welcher der Messias aus dem Samen David's und von Bethlehem kommen sollte[76]. Wohl bemerkt: insofern; die Erwartenden selbst haben schwerlich die metaphysische Bedeutung ihrer Erwartung begriffen, und dachten wohl nur, der Messias werde als zweiter Melchisedek in der Welt erscheinen, dessen Ursprung man nicht kenne. In dieser Form freilich, nicht ihrem eigentlichen Inhalte nach, widersprach die Erwartung der Andern, von David werde der Messias abstammen und in Bethlehem geboren werden. Daß aber zur Zeit Christi sich widersprechende Erwartungen über den Messias unter dem Volke vorhanden waren, kann bei der großen Menge messianischer Weissagungen und der aus diesen gebildeten Anschauungen, Ideen und Verirrungen aller Art nicht auffallen. In der spätern Zeit indeß scheint man den Widerspruch jener beiden Erwartungen haben aufheben zu wollen. Wenigstens fassen wir so die schon angeführte Stelle bei Justinus[77] auf, nach welcher die Juden den Messias aus der Verborgenheit kommend erwartet hätten. Mußte er in Bethlehem geboren werden, und durfte doch Niemand seine Herkunft kennen, so mußte er folgerichtig nach der Geburt verborgen und unbekannt bleiben, bis er plötzlich als Messias hervortrat. Durch die Annahme also, daß der Messias von einem unbekannten Orte herkommen werde bei dem Beginne seiner messianischen Thätigkeit, befriedigte man die uralte Ahnung von seiner höhern Herkunft. Jedoch konnte dieser Gedanke wohl erst da aufkommen, als mit der h. Stadt auch die Hoffnung zerstört war, daß von dort her der Messias erscheinen werde[78]. Bis dahin hat man jene beiden Er-

---

Verborgenheit", wenngleich es bald nachher (v. 42) heißt, der Messias käme (ἔρχεται) aus dem Samen David's.

[76] Joh. 7, 42. Matth. 2, 4 ff.

[77] Dial. cum Tryph. c. 8.

[78] Ps. 20, 3. 50, 2 und viele andere poetische und prophetische Stellen des A. T., welche einen allgemeinern als messianischen Inhalt hatten, indem sie alles Heil für Israel von Zion, dem Wohnsitze Jehova's, ausgehen ließen,

wartungen, welche sich auf die zwei in dem Messias vereinten Naturen bezogen, und nur der verkehrten Auffassung wegen sich widersprachen, getreulich fortgepflanzt.

An jener Stelle bei Johannes also, welche den Ausgangspunkt zu diesen Bemerkungen bildete, hören wir nicht gelehrte Juden sondern einfache Bewohner von Jerusalem die Erwartung einer unbekannten, d. i. geheimnißvollen, höhern Herkunft des Messias aussprechen. Damit übereinstimmend meinen Andere, die sich mit ihnen über Jesus unterreden, wenn der Messias erscheine, so könne derselbe jedenfalls nicht mehr Wunder thun, als Jesus bereits gethan habe[79]. Sie erwarteten demnach im Messias auch einen Wunderthäter. Mit der Wundergabe aber dachte man sich stets bei den Gottesgesandten auch das Charisma der Prophetie verbunden; oder richtiger gesagt, ein Gottesgesandter, schon als solcher Prophet genannt, pflegte durch das Schauen in die Zukunft und durch andere Wunder seine Sendung zu erweisen. Daß man also in dem Messias einen Propheten erwartete, den Propheten im höchsten Sinne war schon insofern selbstverständlich, als der Messias das letzte und höchste Organ der göttlichen Offenbarung sein sollte. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtete sogar das gewöhnliche galiläische Volk das Wesen und die Thätigkeit des Messias, da es Jesum als den Propheten anerkennt, der in die Welt kommen soll, und ihn deßhalb zum Könige machen will[80]. Diese Verbindung zeigt, daß man hier unter „Prophet" nicht, wie sonst oft, einen dem Messias voraufgehenden Propheten verstand. Der Messias selbst wurde also auch als Pro-

---

begründeten diese Erwartung. So sehr aber hing man an derselben, daß in dem nach der Zerstörung Jerusalems geschriebenen 4. Esdrasb. der Messias sich den Berg Zion von Neuem erbaut, um von dort aus erscheinen zu können (13, 6. 35 f.). Eine etwas veränderte Form für die Idee von der geheimnißvollen, unbekannten Herkunft des Messias ist die, daß er von Rom kommen werde. So die Gemara von Jerusalem Taanith fol. 64, 1, die von Babylon Sanh. fol. 98, 1 und das späte Targ. Hierosolym. zu Exod. 12, 42 bei *Buxtorf* Lex. talm. p. 1269. Es verbindet sich aber hiermit wenigstens nach Sanh. 98, 1 der andere Gedanke, daß der Mess. mit seinem Kommen zögere, bis eine sittlich-religiöse Sinnesänderung in Israel eingetreten sei.

[79] Joh. 7, 31. [80] Joh. 6, 14.

phet, d. i. als Vermittler der göttlichen Offenbarung gedacht[81]. So tief aber wurzelte diese Anschauung vom Messias als einem Wunder verrichtenden Propheten im Volke, daß die später auftretenden falschen Messiasse eine solche Rolle zu erheucheln sich genöthigt sahen. Flavius Josephus erzählt z. B. von Theudas, er habe sich für einen Propheten ausgegeben und der ihm folgenden Menge verheißen, er werde, die Wasser zertheilend, sie trockenen Fußes durch den Jordan führen[82]. Trotzdem der Landpfleger Fadus diesen Betrüger enthaupten und viele seiner Anhänger theils tödten, theils gefangennehmen ließ, gelang es unter der Prokuratur des Felix andern Betrügern, eine große Schaar in die Wüste hineinzulocken unter dem Vorgeben, dort Wunder verrichten zu wollen. Das Stärkste von allem leistete aber zu derselben Zeit ein Aegypter, der sich für einen Propheten ausgab und vom Oelberge aus durch sein Wort die Mauern Jerusalems umzuwerfen versprach. Vierhundert Juden, die ihm dahin gefolgt waren, wurden von den Römern niedergemacht, zweihundert eingefangen[83]. Allerdings wird nun an diesen beiden Stellen vom Messias nicht gesprochen, aber alle jene Ereignisse hangen mit den Empörungen der Juden gegen die römische Herrschaft zusammen, jene Betrüger charakterisiren sich darum als die vorgeblichen „Erlöser" von dem drückenden Joche, als Messiasse, wie die Volksmenge sie erwartete[84]. Aber gerade darum sind diese

---

[81] Mack a. a. O. S. 12 verweist außerdem noch auf Joh. 7, 40. Matth. 21, 11. Luk. 24, 19 zum Beweise dafür, daß die Menge den Messias als Propheten erwartet habe. An den beiden letztern Stellen ist aber nur von der Person des Heilandes, nicht von dem erwarteten Messias die Rede. Und aus der ersten geht nur hervor, daß man der Ankunft eines verheißenen Propheten entgegengesehen habe. Daß dieser mit dem Messias identisch sein solle, wird nicht gesagt. Es ruft sogar die betreffende Aeußerung Widerspruch hervor, indem Andere meinen, Jesus sei der Messias. Da nun außer dem Elias auch noch andere Propheten, zumal Jeremias, der Prophet *κατ' ἐξοχήν*, als Vorläufer des Messias erwartet wurden, wie wir später ausführlicher hören werden, so muß man es wenigstens unentschieden lassen, ob die Juden bei jener Aeußerung an den Messias gedacht haben oder nicht.

[82] Antt. XX, 5, 1. [83] Antt. XX, 8, 6.

[84] Es kann nicht verkannt werden, daß Theudas den Moyses, und der Aegypter den Josue nachahmen wollte. Aber daraus darf man nicht mit

Erzählungen sehr lehrreich, weil man aus ihnen ersieht, daß das gewöhnliche Volk bei vollständiger Versinnlichung der Messiasidee doch noch immer einen Propheten und Wunderthäter als Messias verlangte. Nichts aber aus der ganzen evangelischen Geschichte ist so geeignet, zur Ehrenrettung des volksthümlichen Messiasglaubens zu dienen, als die feierliche Einholung Jesu von Bethanien nach Jerusalem und seine Einführung in den Tempel. Unbegreiflicher Weise hat man dem Charakter dieses Ereignisses selten die verdiente Beachtung zu Theil werden lassen, und noch seltener die wichtigen Folgerungen gezogen, die in demselben liegen. Offenbar hatte die Feier eine durchaus religiöse Bedeutung; die Art und Weise, wie man mit dem Tragen der Palmen und dem Gesange einer bekannten Psalmstelle dem Heilande entgegenzog, war der einzigen liturgischen Prozession nachgebildet, welche das jüdische Ritual kannte. Das Ziel der feierlichen Einführung war der Tempel. Man hat also dem Heilande unter jenen Formen eine religiös-liturgische Huldigung erwiesen [85]. Bemerkenswerth ist der Zusatz, den man bei dem Triumphgesange zu dem Psalmtexte machte, *βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ*, so daß also nun die Huldigung lautete: „Hosanna, gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn, der König Israels." Dieser Zusatz beweist, daß man Jesus als dem Messias huldigen wollte, und daß man eine religiöse Feier für die richtigste und höchste Huldigung des Messias hielt. Deßungeachtet aber pries man Jesus nicht als den Messias, den Gesalbten des Herrn, sondern als König Israels. Nach allem diesem muß man annehmen, daß das Volk bei jener Ovation der Messiasidee einen derartigen Ausdruck geben wollte, daß sie Himmlisches und Irdisches zugleich umschloß. Den von Jehova gesandten, in seinem Namen, statt seiner selbst gekommenen Retter verehrte man in Jesus, der nun von Zion aus den Glanz der jüdischen Theokratie erneuern sollte. Vielleicht hatten die vielen Wunder, zumal das große Wunder der Auferweckung des Lazarus, welches überhaupt den Wendepunkt in der öffentlichen

---

Ebrard Wiss. Krit. d. ev. Gesch. 2. Aufl. S. 666 schließen, der Messias sei als zweiter Moyses oder Josue erwartet worden.

[85] Vgl. Langen die letzten Lebenstage Jesu. Freiburg 1864, S. 9 f.

Wirksamkeit Jesu bildete, der Messiashoffnung des Volkes einen solchen Aufschwung verliehen; vielleicht waren bei der großartigen und allgemeinen Begeisterung für den Wunderthäter die schwachen Ahnungen von seiner geistig-religiösen Bedeutung bei Manchen, wie fieberhaft, angeregt worden. Genug, Thatsache ist es, daß das Volk an jenem denkwürdigen Tage über den engen Kreis seiner irdischen Erwartungen hinausschaute, um wenigstens ein einziges Mal seinem Messias die verdiente Huldigung in der richtigen Weise darzubringen, da es ihn auf ewig zu verwerfen im Begriffe stand.

Wie man aber niemals die Denkfähigkeit oder das Leistungsvermögen eines Menschen nach einer augenblicklichen Ueberreizung abschätzen darf, weil der Mensch in solchen Momenten im eigentlichen Sinne des Wortes sich selbst übertrifft, so darf auch nach der am Palmsonntage dem Messias dargebrachten Ovation die Messiaserwartung der Menge nicht beurtheilt werden. Doch immerhin zeigt uns jener schnell verschwundene Rausch der Begeisterung, daß die Messiasidee der Juden Keime edlerer Art in ihrem Schooße trug, als die waren, welche sie, von den äußern Umständen und der menschlichen Schwäche befruchtet, thatsächlich zur Entfaltung brachte.

11. Aber was der große Haufe in einer Art fieberhafter Aufregung durch Ceremonien und Psalmengesang öffentlich bezeugte, das haben in Stunden prophetischer Begeisterung gotterfüllte Männer und Frauen an derselben h. Stätte, wo das Hosanna des Volkes ertönte, tief empfunden und mit erhabenen Worten verkündet. Zacharias, der Vater des Vorläufers, sprach auch von der Heimsuchung und Erlösung, welche nun Gott seinem Volke zu Theil lassen werde, von der Befreiung aus Feindes Hand. Aber als Zweck derselben bestimmt er das Dienen vor Gott in Heiligkeit und Gerechtigkeit, und in der Nachlassung der Sünden findet er den Hauptinhalt des verheißenen Heiles, welches Israel zum Frieden führen soll [86]. Der alte Simeon ferner sagt Gott Dank dafür, daß er noch vor seinem Ende das Heil gesehen, welches der Herr allen Völkern bereitet habe, das Licht der Heiden, den Ruhm Israels [87]. Und Anna

[86] Luk. 1, 67 ff. [87] Luk. 2, 28 ff.

endlich, die gottesfürchtige Wittwe, spricht von dem glückseligen Ereignisse ihrer alten Tage (natürlich in demselben Sinne wie jene) bei Allen, welche die Erlösung Israel's erwarteten [88]. Diese letztere Bemerkung des Evangelisten zeigt uns, daß in der Zeit Christi, in welcher Hohe wie Niedrige, das Volk wie die Schriftgelehrten, Fromme und Sünder, Alle den Messias erwarteten, es doch Einige gab, von denen er in besonderm Sinne sagen konnte, daß sie auf die Erlösung Israels gehofft hätten. Es waren dies die Gottesfürchtigen, welche in den Stürmen der Zeit und ungeachtet mannigfacher Verirrungen die wahre, alttestamentliche Messiasidee, wenigstens annähernd rein und unbefleckt bewahrt hatten. Gleichsam als die Vertreter dieser werden im Evangelium Zacharias, Simeon, Anna namentlich erwähnt, und in ihren Aeußerungen meinen wir die Stimme eines Isaias oder David, einer Mutter Samuels wieder zu vernehmen [89].

12. Gehen wir von den frommgläubigen Israeliten im Tempel über zu dem weltlich gesinnten und hellenisirenden Flavius Josephus im Lager des Kaisers Vespasian. Ein größerer Gegensatz nach jeder Seite hin kann wohl nirgendwo gefunden werden. Was

---

[88] Luk. 2, 36 ff.

[89] Die Verkündigung des Vorläufers selbst über den Messias zu besprechen, ist hier nicht der Ort. Denn seine Lehre ist nicht der reine Ausdruck damaliger jüdischer Erwartung, sondern schon der Ausfluß weiterer Offenbarung. Indem sie dies übersahen, haben Herder, Paulus, Ziegler, Gabler den Inhalt seiner Worte über Gebühr abschwächen zu müssen geglaubt, so daß sie seine Bezeichnung des Messias als Lamm Gottes nur als einen bildlichen Ausdruck für dessen Unschuld, Sanftmuth, Gehorsam nehmen. De Wette (l. c. p. 79 sqq.) sieht richtig in jener Benennung den Begriff des stellvertretenden Opfers ausgesprochen, und beantwortet darum die Frage, wie Johannes nach den damaligen jüdischen Anschauungen eine solche Aeußerung habe thun können, eigentlich nur mit einem Fragezeichen. Er meint, in der Lehre und dem Leben des Täufers käme viel Räthselhaftes und Widerspruchvolles vor. Alle Räthsel, wenigstens bezüglich unserer Frage, werden gelöst oder vielmehr umgangen durch die in der Stellung des Täufers begründete Annahme, daß der Täufer nicht seine eigenen Anschauungen über den Messias aussprach, sondern als der letzte Prophet des A. B. den Schlußstein in die Offenbarung einsetzte, welche die Ankunft des Messias vorbereitete.

unser Interesse hier zunächst in Anspruch nimmt, ist natürlich der Inhalt seiner Messiasidee. Dieser reducirt sich nun völlig auf Null, oder hat sich vielmehr, genau genommen, in's gerade Gegentheil verkehrt. Charakteristisch und für unsern Zweck besonders bemerkenswerth ist die Absichtlichkeit, mit der stets die messianischen Weissagungen in der Darstellung der Geschichte des jüdischen Volkes von Josephus umgangen werden. Nur hat man bei seiner Anführung der Prophetien Daniel's und Bileam's wenigstens leise Hinweisungen auf die messianische Zukunft entdecken wollen [90]. Aber, die Weissagung Daniel's vorlegend, sagt Josephus nur, von der letzten Umwandlung, welche der vom Berge herabrollende Stein verursache, wolle er nicht reden, weil sie noch in der Zukunft liege, und er als Geschichtsschreiber nur das Geschehene darzustellen habe [91]. Für das eiserne Reich, das zuletzt durch den Stein zerschmettert werden soll, hält er also das in seiner Zeit blühende, das römische. Die Weissagung vom Steine weiß er nicht zu deuten, und bietet ihm darum sein Beruf als Geschichtsschreiber einen sehr willkommnen Grund, die Frage nach dem Reiche der Zukunft eben zu umgehen. Für die Annahme, daß er dabei an das Reich des Messias gedacht habe, liegt auch nicht die leiseste Andeutung vor. Bei der Berichterstattung über die Prophetie Bileam's bemerkt Josephus, es sei Vieles schon eingetroffen, was jener Prophet voraus verkündet habe, und das lasse hoffen, daß auch das Uebrige in der Zukunft sich noch ereignen werde [92]. Unter Letzteres gehört nun jedenfalls auch die messianische Weissagung, daß den Juden die ganze Welt für ewig zum Wohnsitze solle angewiesen werden. Aber Josephus, Alles möglichst rationell erklärend, hat gewiß nur eine ganz allgemeine Verbreitung des Judenvolkes über den Erdkreis und ein immerwährendes Bestehen desselben in jenen Worten geweissagt gefunden. Wir müssen dies um so mehr annehmen, als er die viel klarere messianische Weissagung vom Stern Jakob's auch mit keiner Silbe

---

[90] Ebrard Wiss. Krit. d. ev. Gesch. 2. Aufl. S. 668, Gerlach die Weissagungen des A. T. bei Flav. Jos. S. 43 ff.

[91] Antt. X, 10, 4 cf. Dan. 2, 37 ff.

[92] Antt. IV, 6, 5 cf. Num. 24, 15 ff.

an dieser Stelle erwähnt. Demnach muß behauptet werden, daß Flavius Josephus mit Absicht die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes aus seiner Darstellung entfernt habe und dadurch einen förmlichen Abfall von der jüdischen Messiashoffnung offenbare.

Gegen die letztere Schlußfolgerung könnte man mit Bezug auf die berühmte Stelle über Christus[93] Widerspruch erheben. An dieser Stelle, deren Aechtheit und Unverfälschtheit wir nicht bestreiten wollen, erklärt nun freilich der Geschichtsschreiber anscheinend deutlich genug von Jesus: *ὁ χριστὸς οὗτος ἦν* — dieser war der Messias. Aber nach dem über seine Darstellung, bezüglich Beseitigung der messianischen Prophetien Gesagten, und weil er für seine Person anerkannt messianische Weissagungen auf die Erhebung Vespasian's zum römischen Kaiser bezieht, kann er selbst Christus nicht für den Messias haben ausgeben wollen. Die Worte können darum nur heißen: es war das der jüdische Messias, der Messias des Volksglaubens, in dem seiner Zeit das jüdische Volk den von den Propheten längst Verheißenen erkannte. Was er sonst noch Lobenswerthes und Wunderbares von Jesus und dessen Anhängern berichtet, war der Tribut, den er, selbst jener Zeit noch so nahe stehend, der Wahrheit nicht vorenthalten konnte. Bei einer richtigen Würdigung seines theologischen Standpunktes sind alle Einzelnheiten seines Berichtes sehr gut zu begreifen. Die angeführten Worte besagen also nur, daß die Juden einen Messias erwartet, und an einen solchen als erschienen geglaubt hätten, aber nicht, daß dies auch die Erwartung und der Glaube des Berichterstatters selbst gewesen sei.

Das vollständige Aufgeben der Messiashoffnung aber finden wir sowohl sehr erklärlich bei Josephus, als es eben darum auch für seinen Standpunkt und für das Judenthum seiner Zeit äußerst charakteristisch ist. Bei einem Manne, der die offenbarungsmäßige Bedeutung seines Volkes leugnete und mit dieser Leugnung die philosophirende Richtung verband, konnte wohl am allerwenigsten vom Festhalten der Messiasidee, in welcher Form auch immer, die Rede sein. Er war zu hellenisch gebildet, um die alttestamentlichen

[93] Antt. XVIII, 3, 3.

Weissagungen ihrem wahren Sinne nach zu würdigen; und wiederum war er zu kosmopolitisch, um mit seinen Volksgenossen die durch den Messias zu gründende Hegemonie der jüdischen Nation über alle Heidenvölker zu erwarten. Nach göttlicher Fügung, meinte er, gehe die Hegemonie unter den Völkern um, und nun sei die Reihe an Italien gekommen[94]. Auch ließ sein staatsmännischer Blick ihn den Untergang der jüdischen Herrschaft ahnen und sah er Rom einstweilen für den Staat der Zukunft an. Auf seinem Standpunkte also und unter den Verhältnissen seiner Zeit konnte er dem jüdischen Messiasglauben weder in geistiger, noch in der sinnlichen, verzerrten Gestalt seinen Beifall schenken. Insofern als dieser Standpunkt nicht als ein ganz vereinzelter anzusehen ist, sondern Josephus als Vertreter des Hellenismus in Palästina betrachtet werden muß, können wir als Ergebniß dieser Untersuchung feststellen, daß die Rationalisten und Alle, welche der griechischen Lebens- und Denkweise sich angeschlossen hatten, also in vorderster Reihe die Sadducäer, sämmtlich die Erwartung des Messias mit mehr oder weniger Entschiedenheit gleich Josephus Preis gegeben hatten. Freilich mag die Zerstörung Jerusalems bei vielen so gesinnten Juden erst den Ausschlag gegeben haben. Aber wie die Orthodoxen auch noch nach diesem Ereigniß an einen Messias dachten, ja zu Zeiten diese Sehnsucht bei den Zeloten zu leidenschaftlicher Wuth entflammt ward[95], so sahen die weltlich gesinnten Rationalisten in der Zerstörung des Tempels nur die thatsächliche Bestätigung ihres längst im Stillen gehegten Gedankens, daß die Messiaserwartung des Volkes doch nur eitle Täuschung sei. Diese Erwartung stärkte, wie Josephus ausdrücklich berichtet, die Juden im letzten Entschei-

[94] Bell. Jud. V, 9, 3.

[95] Daß die Rabbinen, wie die Gemara v. Jerus. Beracoth 5, 1 und manche andere talmudische Stelle zeigt, die Ankunft des Messias bestimmt in die Zeit nach der Zerstörung der Stadt verlegten, war schon eine Frucht ruhiger Ueberlegung, verpaart mit der Absicht, die Messiaserwartung um keinen Preis aufzugeben. Aber auch sofort nach jener die Grundfesten des Judenthums erschütternden Katastrophe klammerte man sich mit wahrhaft jüdischer Zähigkeit noch immer an die Messiaserwartung an. Beweis hierfür ist das Auftreten vieler Pseudo-Messiasse in jener Zeit.

dungskampfe gegen die römische Herrschaft[96]; ihr Mangel hat gewiß in demselben Maße die Römerfreundschaft Vieler mächtig gefördert, wenn er mit Egoismus und kluger Berechnung der Umstände verbunden war. Darum also können wir die Anfänge und den Geist jener Richtung, welche Josephus vertritt, auch bezüglich der Messiasidee schon auf die ganze Periode vor der Zerstörung der Stadt, auf die Zeit Christi übertragen.

Wir haben oben gesagt, daß Josephus die messianische Hoffnung der Juden sogar in ihr Gegentheil verkehre. Das ist nun natürlich zunächst auf seine eigene Rechnung zu schreiben, und in der Form, in welcher er es thut, konnte es überhaupt erst zu seiner Zeit und unter den Verhältnissen, in denen er lebte, geschehen. Aber weil diese seine gröbste Verirrung, die er sich dem Judenthum gegenüber zu Schulden kommen ließ, nur eine unter den gegebenen Umständen natürliche Consequenz der allgemeinern und schon vor seiner Zeit vorhandenen Prämissen war, so können wir zur vollständigen Charakteristik jener hellenisirenden Richtung auch noch auf diese ihre reifste und giftigste Frucht hinzuweisen nicht unterlassen. Gerade nämlich an jener Stelle, an welcher er erzählt, die messianische Hoffnung habe die Juden im Kampfe gegen die Römer gestärkt, macht er eine Bemerkung, von der jedes Wort einem ächten Juden ein Stich durch die Seele war. Aber, fügt er jener Erzählung hinzu, das Orakel, welches die Juden begeistert habe, sei doppelsinnig und darum die Veranlassung zu irrthümlichen Erwartungen gewesen. Die Verheißung, daß um jene Zeit Einer aus ihrem Lande den Erdkreis beherrschen werde, meint er, weise auf Vespasian hin, der als Feldherr in Palästina weilend, zum Herrscher über den Erdkreis ausgerufen wurde[97]. Denjenigen also bezeichnet er als den Verheißenen, unter dessen Imperium Stadt und Tempel des Judenvolkes vernichtet ward. Und übereinstimmend hiermit erzählt er an einer andern Stelle seines Werkes über den jüdischen Krieg, um die Blasphemie zu vollenden, wie er als Gesandter Gottes selbst

[96] Bell. Jud. VI, 5, 4.
[97] Bell. Jud. VI, 5, 4.

dem Vespasian dessen zukünftige Größe vorausgesagt habe[98]. Das Geschichtliche in diesem Berichte ist jedenfalls, daß Josephus die zukünftige Größe Vespasian's nach kluger Berechnung ahnte, und daß er den Hauptinhalt der messianischen Weissagungen des Alten Testamentes, da er doch an einen Messias in dem Sinne der Juden nicht glaubte, auf den zukünftigen Kaiser bezog. Er würde auch wohl so schnöde nicht gehandelt haben, wenn es nicht gerade damals die Erhaltung des eigenen Lebens und die Erwerbung der Gunst des Imperators gegolten hätte[99]. Der Geist des Hellenismus, der das tiefste und innerste Wesen des Judenthums nach jeder Seite hin verleugnete, ist hierdurch nach seinen letzten Consequenzen, bezüglich der Messiasidee, klar gestellt und darum hinreichend charakterisirt. Er war aber, wie bemerkt, nach Maßgabe der Zeitverhältnisse auch schon in jener Periode, um deren Würdigung es uns hier zu thun ist, recht gründlich, auf der breiten Basis des Sadducäismus, ausgebildet und weithin verbreitet.

Wir haben nun, um über unsere Untersuchungen uns noch einmal zu orientiren, die alexandrinisch-jüdischen Anschauungen über die Messiasidee und deren Einfluß auf die palästinensischen kennen gelernt, ebenso die Art und Weise, wie in den großen politischen Kämpfen der Juden in der letzten Zeit vor Christus die Sehnsucht nach dem Messias sich gehoben und merkwürdig rein erhalten hat. Wir haben dann im Anschlusse an die rückschreitenden Messiasvorstellungen in den ältesten Targumen die volksthümlichen Erwartungen der Zeit Christi selbst untersucht, und, unter vielen Schlacken doch auch manche Goldkörner religiöser Ideen sogar bei der gewöhnlichen Menge vorfindend, einige Auserwählte gleichsam als offizielle Interpreten der richtigen Messiaserwartung kennen gelernt, wie sie

---

[98] Bell. Jud. III, 8, 9. Dasselbe berichten auch *Dio Cass.* Hist. LXVI, 1 und *Sueton.* Vespas. c. 5.

[99] Ohne Grund, und nur weil man so etwas für unmöglich hielt, hat man behauptet, daß Jos. es mit solchen Aeußerungen nicht ernstlich gemeint habe. Vgl. dagegen wie über das Verhältniß des Jos. zur jüdischen Messiaserwartung überhaupt unsere Abhandlung: der theol. Standpunkt des Flav. Jos. in der Theol. Quart.-Schrift 1865, S. 39 ff.

damals auf Grund der vorhandenen Weissagungen gehegt werden konnte und sollte. Ihre Aeußerungen bilden gleichsam die Norm, nach der man zu beurtheilen im Stande ist, wie weit die verschiedenen Arten der Messiasidee von ihrem Ideale sich entfernten. Dieser im guten Sinne des Wortes orthodoxen Auffassung haben wir die gerade entgegengesetzte gegenübergestellt, das völlige Aufgeben der jüdischen Messiaserwartung, wie es, so cynisch als möglich, bei Josephus, dem Hauptvertreter des palästinensischen Hellenismus, seinen Ausdruck gefunden hat. Es übrigt uns noch, die etwaigen Aeußerungen der jüdischen Messiaserwartung zu revidiren, welche aus der Zeit gleich nach Christus uns überkommen sind, die theils gleichzeitig, theils jünger als die des Josephus, nur vereinzelt dastehen und keinen Anspruch darauf haben, als Ansichten ganzer Richtungen oder Parteien zu gelten.

13. Eine sehr bemerkenswerthe, allerdings etwas phantastische Aeußerung dieser Art findet sich in dem Buche der Jubiläen. Bald nach dem Tode Jesu abgefaßt, und besonders gegen die pharisäische Einseitigkeit gerichtet, enthält diese Schrift eine so geistige und religiöse Auffassung von der messianischen Zeit, wie wir sie in jener Periode nicht zu suchen gewohnt sind. Namenloses Elend, besonders die äußerste Armseligkeit des menschlichen Geschlechtes wird von dem Verfasser bildlich dargestellt und als Folge der Sündhaftigkeit geschildert. Hieran anknüpfend beschreibt der Verfasser dann auch in demselben Stile die Herrlichkeiten der messianischen Zeit. Der Wichtigkeit wegen und weil der Inhalt im Einzelnen nicht mit andern Worten wiedergegeben werden kann, lassen wir die ganze, dichterisch prachtvolle Stelle folgen: „Und die Häupter der Kinder werden weiß sein von grauen Haaren, und ein Kind von drei Wochen wird alt erscheinen wie ein Hundertjähriger, und ihr Zustand wird zu Grunde gerichtet werden durch Noth und Drangsal. Und in jenen Tagen werden die Kinder anfangen *ihre* Gesetze zu verlassen und zu suchen nach den Geboten und sich zurückzuwenden auf den Weg der Gerechtigkeit. Und die Tage werden anfangen zu wachsen, und die Menschenkinder werden älter werden von Geschlecht zu Geschlecht und von Tag zu Tag, bis daß ihre Lebenszeit sich tausend Jahren nähert … Und keinen Alten und Lebenssatten wird

es mehr geben, sondern sie alle werden wie Kinder und Knaben sein, und werden alle ihre Tage in Frieden und Freude vollenden, und leben, ohne daß ein Satan oder sonst ein böser Verderber da wäre. Denn alle ihre Tage werden Tage des Segens und der Heilung sein. In jener Zeit wird der Herr seine Diener heilen und sie werden sich erheben und werden immerdar tiefen Frieden schauen und ihre Feinde wieder verfolgen. Und sie werden es sehen und danken und sich freuen mit Freuden in Ewigkeit. Und sie werden sehen an ihren Feinden alle ihre Strafgerichte und allen ihren Fluch; und ihre Gebeine zwar werden in der Erde ruhen, ihr Geist aber wird viele Freude haben, und sie werden erkennen, daß der Herr es ist, der das Gericht hält, und der Gnade übt an Hunderten und an Tausenden und an allen, die ihn lieben. Und du Moyses schreibe dieses Wort auf; denn also ist es aufgezeichnet auf dem Zeugniß der himmlischen Tafeln für die ewigen Geschlechter[100]."

14. Daß die Zerstörung der heiligen Stadt nicht zugleich die der jüdischen Messiaserwartung gewesen sei, wurde bereits bemerkt. Sie hat nur nach mancher Seite hin verändernd auf dieselbe eingewirkt, hauptsächlich aber ihre irdische, sinnliche Gestalt gefördert und auf Grund deren die messianische Sehnsucht zu wildem Fanatismus entflammt. Das Alles ist aus Josephus, Dio Cassius, Tacitus, Sueton längst hinreichend bekannt. Aber außer dem vierten Esdrasbuche besaßen wir bis jetzt keine Zeugnisse aus der Zeit unmittelbar nach der Zerstörung der Stadt, welche uns über die Messiaserwartung Kunde gaben, zumal bezüglich der Frage, ob man nach dem Untergange des Tempels unter den Juden eine religiöse Sehnsucht nach dem Messias überhaupt noch gekannt habe[101]. Da erhielt denn

[100] Kap. 23 (III, 24).

[101] Die wenigen Andeutungen bezüglich der Messiaslehre, welche Justin in seinem Dialoge mit dem Juden Trypho aufbewahrt hat, können nicht hierhin bezogen werden, theils weil sie zu wenig inhaltreich sind, theils weil sie nur die bekannte volksthümliche Erwartung abspiegeln, wie sie in der christlichen Zeit unter dem Einflusse des Ebionitismus sich gestaltet hatte. c. 49 z. B. sagt Trypho: *πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι*; c. 68: *ἄπιστον γὰρ καὶ ἀδύνατον σχεδὸν πρᾶγμα ἐπιχειρεῖς ἀποδεικνῦναι, ὅτι θεὸς ὑπέμεινε γεννηθῆναι καὶ ἄνθρωπος γενέσθαι.*

unerwartet in der neuesten Zeit der Verfasser der genannten Apokalypse in dem der apokryphischen Schrift, „Himmelfahrt des Moyses" genannt, einen beachtenswerthen Genossen. In dem lateinischen Fragmente, welches Ceriani, Bibliothekar der Ambrosiana in Mailand, von diesem Apokryphum neuerlich veröffentlichte, wird nämlich die Erwartung eines Messias ähnlich, wie im vierten Esdrasbuche, von ernst religiöser Gesinnung getragen, in der bestimmtesten Weise ausgesprochen. Es ist aber jener Fund darum namentlich ein besonders glücklicher zu nennen, weil man von dem vierten Esdrasbuche, so lange es allein stand, immerhin vermuthen konnte, nur in Folge seines apokalyptischen Charakters habe es die Messiasidee in religiöser Form in sich aufgenommen, der Verfasser habe sich also vielleicht ganz vereinzelt zu ihr bekannt. Allerdings ist nun auch die „Himmelfahrt des Moyses" durchaus apokalyptischen Inhaltes, und findet sicher die rein religiöse Auffassung der Messiasidee in dieser Schrift eben in diesem Umstande wieder ihre Erklärung, wie bei der Esdrasapokalypse. Aber daß nun in beiden Apokalypsen, die wir kennen aus jener Zeit, eine ähnliche, durchaus religiöse Messiaserwartung uns entgegentritt, diese Thatsache zeigt doch offenbar, daß nicht der schwärmerische Hang eines einzelnen Mannes jenes religiöse Moment nicht fahren lassen wollte, nachdem es bereits allgemein aufgegeben war, sondern daß das Vorkommen dieses Momentes mit zu den Anforderungen gehörte, die man in jener Zeit an spezifisch religiöse Schriften stellte. Mit andern Worten: die religiöse Messiasidee, in der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems aus dem Leben und dem Volke immer mehr verschwindend,

---

Am klarsten tritt die ganze Anschauung hervor ib., wo Justin sagt *οὐκ ἔστι γένους ἀνθρώπου σπέρμα* (sc. *ὁ χριστός*), und der Jude erwidert: *πῶς οὖν ὁ λόγος λέγει τῷ Δαβὶδ ὅτι ἀπὸ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ λήψεται ἑαυτῷ υἱὸν ὁ θεὸς καὶ κατορθώσει αὐτῷ τὴν βασιλείαν καὶ καθίσει αὐτὸν ἐπὶ θρόνου τῆς δόξης αὐτοῦ.* Trypho vertritt also die gewöhnliche Erwartung, der Messias werde ein irdischer König sein; nur ist er sich klarer als die vor ihm lebenden Generationen des Gedankens bewußt geworden, dieser Messiaskönig heiße nur figürlich Sohn Gottes und sei ein bloßer Mensch. Die hiermit nothwendig verbundene Leugnung der jungfräulichen Geburt des Messias ist früher schon besprochen worden.

war fast ausschließlich Sache der Theologen, oder, was damals bei den Juden dasselbe hieß, der Apokalyptiker geworden. In der „Himmelfahrt des Moyses“ tritt nun das theologische Moment noch reiner hervor, als in dem Esdrasbuche, indem hier doch noch immer der Untergang Roms mit einem Zurückführen der zerstreuten Stämme Israels und der Gründung eines neuen Reiches durch den Messias in Verbindung gebracht wird, wenngleich dieser selbst nicht im mindesten als irdischer König erscheint. Wegen dieses letztern Umstandes dürfen wir das Esdrasbuch bezüglich des Inhaltes der Messiasidee mit der „Himmelfahrt des Moyses“ auf Eine Stufe stellen, weil eben jener Punkt das Schiboleth in der Messiaslehre war. Allerdings gelten auch hier wohl die Worte: Von Anfang war es nicht so, und was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht trennen. Denn ursprünglich hatte Gott, wie es scheint, eine neue Theokratie für die Zeit des Messias in Aussicht gestellt, und wäre vielleicht Sion nicht allein bildlich, in geistiger Weise der Mittelpunkt des messianischen Reiches geworden, sondern auch äußerlich sichtbar, wenn nur die jüdische Nation gewollt hätte. Es wäre vergeblich, über die Gestaltung nachdenken zu wollen, welche die christliche Kirche unter dieser Voraussetzung angenommen haben würde. Aber sicher wären dann die Weissagungen der Propheten über Sion in doppeltem Sinne erfüllt worden; die jüdische Erwartung eines Messias, der verbunden mit der neuen Religionsgemeinschaft auch den Glanz des jüdischen Namens neu begründen sollte, wäre durchaus berechtigt gewesen: der Messias wäre buchstäblich der König Israels geworden. Indeß die jüdische Nation vereitelte dies durch ihre eigene Schuld, durch den Messiasmord, der nunmehr dem Christenthum seine faktische Gestalt gegeben und dem Judenthum den Untergang bereitet hat. Die Vorbereitung zu jener so folgenreichen That lag in der Versinnlichung der Messiasidee. Man hatte sich den Messias anders gedacht, als Jesus auftrat: einen solchen Messias wollte man nicht. Je mehr aber die Versinnlichung der Messiasidee an Umfang und Intensivität gewann, desto greller trat der Unterschied derselben von einer rein religiösen Auffassung hervor. Den fromm und ernst Gesinnten lag jedenfalls viel daran, letztere zu erhalten, und pflegten sie dieselbe darum mit besonderer Liebe. Durch dieses

und das entgegenstehende nicht minder eifrige Streben ward natürlich die Kluft zwischen den verschiedenen Auffassungen der Messiasidee immer mehr erweitert und vertieft. Und als das Ende des Ganzen stellte sich heraus, daß nun das getrennt erschien, was vordem Eins gewesen war. Der große Haufe, die Zeloten voran, machte sich den völlig versinnlichten Messiasgedanken zu eigen; die in sich gekehrten Gemüther, theologischer, apokalyptischer Spekulation ergeben, dachten nur mehr an den überirdischen Messias, der da kommen sollte zum Gericht. So der Verfässer der „Himmelfahrt des Moyses" und der des vierten Esdrasbuches; denn auch dieser spricht fast nur von dem Messias als dem Richter, indem er auch den Untergang des römischen Reiches mit der messianisch-richterlichen Thätigkeit in Verbindung bringt.

So entstand allmälig die Trennung des in der Messiasidee ursprünglich Geeinten und, was gewiß auffallend, aber doch auch wieder nach dem Gesagten psychologisch erklärbar ist, selbst unter den Juden eine rein und ausschließlich religiöse Auffassung der messianischen Prophetien. Die spätern jüdischen Lehrer haben ebenso wohl ihre Christologie, natürlich als anticipirte, wie die christlichen Theologen. Wir haben aber in der Absicht den Ursprung dieser Auffassung so ausführlich entwickelt, damit man nicht den ganzen Inhalt der noch anzuführenden messianischen Zeugnisse jüdischer Schriftsteller auf zu frühe Zeit übertragen möge. In dem Buche Henoch fanden wir zwar auch, und zwar wieder in Folge seines apokalyptischen Charakters, eine rein religiöse Erwartung des Messias-Richters vor. Aber damals, im zweiten Jahrhundert vor Christus, hat der Verfasser dieses Buches, unter dem Einflusse seiner Zeit stehend und dem Zwecke seiner Schrift gemäß, sich überhaupt auf einen ganz abstrakten, die ganze Menschheit umfassenden Standpunkt versetzt, und darum sogar metaphysische Spekulation über den Messias einfließen lassen. Er hat mit Einem Worte nicht sowohl den jüdischen Messias, als den Erlöser der Welt und den Richter über Alles, selbst über die Engel angekündigt. Unsere spätern Schriftsteller reden eben vom jüdischen Messias in ausschließlich religiösem Sinne, und nur vor der Annahme haben wir warnen wollen, daß eben dieses und in demselben Umfange auch schon lange

vorher geschehen sei. Indessen lagen die Anfänge solcher Auffassung sicher schon vor, ehe dieselbe mit völliger Bestimmtheit und Ausschließlichkeit sich geltend machte. Und aus diesem Grunde besprechen wir denn an dieser Stelle die Messiaslehre der „Himmelfahrt des Moyses" und des vierten Esdrasbuches, weil dieselbe, unmittelbar nach Christus vorgetragen, ihrer Grundlage nach auf jeden Fall schon in die Zeit Christi hineingehört.

In der „Himmelfahrt des Moyses" heißt es wörtlich wie folgt, nachdem vorher die härtesten Drangsale Israels beschrieben worden[102]: „Und dann wird sein Reich in seiner ganzen Schöpfung erscheinen, und dann wird der Teufel ein Ende haben und Betrübniß wird damit (über ihn) herbeigeführt werden[103]. Dann werden die Hände des Gesandten sich füllen, der sie (die Israeliten) stets rächte an ihren Feinden. Denn der Himmlische wird sich erheben[104] von seinem Königsthrone und ausziehen von seinem h. Wohnsitze mit Entrüstung und Zorn wegen seiner Kinder, und die Erde wird erzittern und erschüttert werden bis zu ihren Grenzen[105]. Und hohe Berge werden erniedrigt und erschüttert werden und in die Thäler fallen[106]. Die Sonne wird kein Licht geben und die Hörner des Mondes werden sich in Finsterniß verwandeln und zerbrechen, und der Vollmond wird sich in Blut verwandeln und die Bahn der Sterne wird gestört werden[107]. Und das Meer tritt zur Un-

---

[102] *Ceriani* Monumenta I, 1, p. 60.

[103] zabulus finem habebit et tristitiam cum eo adducetur heißt es in dem ziemlich verdorbenen, von Ceriani genau nach dem Wortlaut der Handschrift wiedergegebenen Texte. ζα steht bekanntlich in einigen Zusammensetzungen dialektisch für δια, woher denn auch zabulus für diabolus in's Spätlatein übergegangen ist; tristitiam ist zweifelsohne verschrieben für tristitia.

[104] ... get ist jedenfalls zu surget oder exsurget zu vervollständigen.

[105] cum indignation*em* et ira*m* heißt es hier, und weiter: et tremebit terra usque ad fines su*as* concutietur; vor usque ist ein et einzuschieben.

[106] et convalles cadent. Diesem Ausdrucke liegt wohl die Vorstellung zu Grunde, daß die hohen Berge zusammenstürzend die Thäler ausfüllen. cadent steht darum entweder für „zufallen", oder, was wahrscheinlicher ist, es muß vor convalles ein in ergänzt werden.

[107] in tenebris convertent se, und tota conver*tit* se in sanguin*e* ist natürlich in tenebras, convertet, sanguinem zu ändern. Diese Bilder sind

tiefe zurück, und die Wasserquellen werden versiegen[108] und die Ströme sich aufstauchen, weil sich der Allerhöchste erhebt, Gott, der Ewige, der Einzige und sichtbar[109] kommen wird, um die Heiden zu bestrafen und alle ihre Götzen zu vertilgen. Dann wirst du glücklich sein, Israel, und auf die Nacken und Flügel des Adlers treten[110]. Und es soll sich erfüllen: Gott wird dich erhöhen[111] und dich versetzen an den Sternenhimmel an ihre Wohnstätte[112]; und du wirst von oben herabblicken[113] und siehest deine Feinde auf Erden[114] und wirst sie erkennen und dich freuen."

Es bedarf nur weniger Bemerkungen zur sachlichen Erläuterung dieses ebenso wichtigen wie interessanten Passus. „In der ganzen Schöpfung" soll das messianische Reich erscheinen, und der Teufel d. i. dessen Herrschaft ein Ende haben; so heißt es gleich im Anfange, damit das verheißene Reich nicht als von dieser Welt seiend aufgefaßt werde. Der Gesandte (nuntius), dessen Hände sich erfüllen, d. h. der mit göttlichen Aufträgen versehen wird, und der

---

bekanntlich alle biblisch und aus dem A. T. durch die Vermittlung des Heilandes selbst in das N. übergegangen. Vgl. Js. 13, 10. Ezech. 32, 7. Joel 2, 10. 3, 15. Matth. 24, 29. Mark. 13, 24. Luk. 21, 25 Auch das Bild von der Verwandlung des Mondscheines in Blutröthe, welches ein stehendes gewesen sein muß, findet sich bei Joel 2, 31. Apostelgesch. 2, 20. Offenb. 6, 12. Uebrigens kann dem Zusammenhange gemäß an unserer Stelle im Gegensatz zu den zerbrechenden Hörnern des Mondes der blutroth leuchtende „ganze Mond" nur der Vollmond sein. Und darum mag denn beiläufig diese Stelle zur Erklärung von Offenb. 6, 12 verwandt werden, wo ohne erkennbaren Grund auch dasselbe von *ἡ σελήνη ὅλη* ausgesagt wird. Wenigstens lautet so der Text bei Lachm. und Tischend. nach ABC Vg. und den meisten andern alten Zeugen, denen nun auch noch א zu Hülfe kömmt gegen den text. rec. Da man das *ὅλη* nicht zu deuten verstand, hat man es später gestrichen.

[108] Für *ad* fontes aquarum deficient ist et zu schreiben.

[109] palam.

[110] Unter diesem Bilde ist das Römische Reich zu verstehen. Vgl. oben S. 111.

[111] et altavit steht für exaltabit.

[112] et faciet te herere coelo stellarum loco habitationis eorum. Das letzte Wort muß jedenfalls earum lauten und sich auf stellarum beziehen.

[113] conspiges für conspicies.

[114] in terrarum — om.: orbe.

stets Israel an seinen Feinden rächte, kann nur der bekannte מַלְאַךְ יְהוָה des Alten Testamentes sein, der ja ganz besonders dort als Vertheidiger Israels, als dessen überirdischer Kriegsfürst erscheint [115]. Er ist es, der nunmehr auch das letzte Strafgericht an den Feinden vollzieht. Dieses Strafgericht charakterisirt sich aber nicht allein als das fürchterlichste, welches je dagewesen ist, sondern auch als eines von ganz eigener Art. In der Katastrophe, durch welche das Römische Reich, der damalige Träger der Juden- und Jehova-Feindschaft, untergehen solle, in der nämlichen, verkündet der Engel dem Moyses, werde das auserwählte Volk an den Himmel entrückt werden und von dort herab die Demüthigung seiner Feinde auf Erden mit Jubel erblicken. Dies setzt natürlich eine völlige Umwandlung der kosmischen Verhältnisse voraus: der Sternenhimmel wird zum Wohnsitze der Auserwählten und die Erde zum Strafort für die Sünder. Von einem gewöhnlichen, wenn auch endgültigen, Siege Israels über die Heidenvölker redet also hier der Verfasser nicht, auch nicht von einem halb irdischen, halb religiös-kirchlichen Reiche des Messias, sondern von einem ausschließlich überirdischen, himmlischen, in ähnlicher, wenn auch in mancher Beziehung wieder ganz anderer Weise, wie der h. Johannes als Apokalyptiker das himmlische Jerusalem beschreibt.

Besonders wichtig aber und charakteristisch ist das, was an unserer Stelle über den Träger dieser großen Weltwandlung gesagt wird. Erst erscheint er als „der Gesandte" und als „der Himmlische, der seinen Thron verläßt mit Entrüstung und Zorn um seiner Kinder willen". Derselbe wird aber in demselben Zusammenhange noch der Allerhöchste, Gott, der Ewige und Einzige genannt. Der Apokalyptiker hat also unter dem מַלְאַךְ יְהוָה des Alten Testaments wie unter dem Messias nur Jehova selbst verstanden, dem auch er als dem nach Außen wirkenden den Namen „Bote" oder „Gesandte" gibt, als einer Erscheinung, die sich auf das unfaßbare göttliche

---

[115] Trotzdem aber nuntius an dieser Stelle sicher die Uebersetzung von מַלְאַךְ ist, darf es nicht durch Engel im gewöhnlichen Sinne des Wortes gedeutet werden. Denn l. c. p. 62 wird auch Moyses magnus nuntius genannt.

Wesen als den Sendenden zurückführt. In der Abhandlung über die Logoslehre ist diese Auffassung näher auseinandergesetzt und erläutert worden. Angewandt in dem Zusammenhange aber, in welchem wir sie an unserer Stelle vorfinden, stellt sie sich als die reinste, theologische Deutung der vielen alttestamentlichen Prophetien dar, welche das Erscheinen Jehova's zum Heile des auserwählten Volkes verkünden [116].

15. Das Ergebniß also ist folgendes: der Apokalyptiker hat die Erwartung eines irdischen Messias vollständig verlassen und hofft nur, aber mit um so reinerer und feurigerer Sehnsucht, auf eine Erscheinung Jehova's zur Bestrafung der Heiden und zur Versetzung des auserwählten Volkes in's himmlische Reich.

Insofern steht mit der besprochenen Apokalypse das vierte Esdrasbuch auf demselben Standpunkte, wie wir schon bemerkten, als auch in ihm ein ausschließlich religiöses Messiasreich den Juden in Aussicht gestellt wird. Außer diesem allgemeinen, für unsere Zwecke indeß wichtigsten Berührungspunkte, besitzen die beiden Apokalypsen noch den speziellen, daß in beiden der Untergang des römischen Reiches als die hervorragendste Schreckenskatastrophe für die Zeit der Erscheinung des Messias sich ankündigt. Es geschieht dies sogar in ziemlich gleichmäßiger Weise. In beiden Schriften erscheint nämlich das Reich versinnbildet durch Adler-Flügel. Der Prophet Daniel hat, so viel wir nach den uns noch erhaltenen Schriftdenkmalen des jüdischen Alterthumes wissen, zuerst (7, 4) sich dieses Bildes zur Bezeichnung des römischen Weltreiches bedient, aber bloß einfach ohne weitere Ausführung. In der „Himmelfahrt des Moyses" wird schon von den Nacken, oder, was doch wohl dasselbe ist, von den Köpfen und den Flügeln des Adlers gesprochen. Das vierte Esdrasbuch endlich hat eine sehr ausgebildete und verwickelte Vision aus diesem Bilde gemacht. Aus dem, was wir bei der einleitenden Besprechung über die Esdrasapokalypse behufs Bestimmung ihrer Entstehungszeit beigebracht haben, erhellt, daß in ihr die Flügel, ja

---

[116] In demselben Sinne wird auch wohl in der Gemara v. Jerus. Taanith fol. 64, 1 das Kommen des Gottes Israels von Rom her in Aussicht gestellt. Vgl. hierzu S. 435 Anmerk. 78.

deren einzelne Theile sowie die Köpfe des Adlers verschiedene römische Herrscher bezeichnen. In dem andern Buche ist dies nach dem dargelegten Zusammenhange nicht der Fall. Wir haben sonach nicht an ein äußeres Verwandtschaftsverhältniß unserer beiden Apokalypsen zu denken, vielmehr haben beide nur das damals übliche apokalyptische Bild des Römischen Reiches in verschiedener Weise, die jüngere ausgebildeter und darum anders wie die ältere, in sich aufgenommen.

Haben wir den gemeinschaftlichen Charakter der beiden Schriften und ihre Berührungspunkte hervorgehoben, so müssen wir nun auch auf eine sehr wesentliche, gerade unsern Stoff betreffende Differenz hinweisen. Pseudo-Esdras weicht nämlich darin von seinem Gefährten ab, daß er nicht Jehova selbst als den Messias vorherverkündigt, sondern ihn auf's Bestimmteste von Gott selbst unterscheidet, und ziemlich concrete, wenn auch nur bildliche Vorstellungen über dessen Person sich gebildet hat. Er offenbart in dieser Hinsicht einen ziemlich engen Anschluß an die alttestamentlichen Weissagungen, indem er in sehr geschickter Weise das aus denselben aushebt, was er bei seinen Visionen als passende Ornamente verwenden konnte. Darum geht er mit Vorliebe auf die biblischen Bilder zurück, durch welche die Wirksamkeit oder das Wesen des Messias andeutungsweise geschildert wird. Vor Allem kam ihm da das Bild des Löwen sehr gut zu Statten, welches der sterbende Patriarch Jakob von seinem Sohne Juda gebraucht, da er diesen als den Ahnherrn des Messias bezeichnet [117]. Nach ächt jüdisch-apokalyptischer Auffassung war natürlich in Juda, dem Stammvater des Königsgeschlechtes, auch jener höchste und letzte Fürst, der aus seinem Samen hervorging, durch den König des Waldes, den Löwen, versinnbildet. Daher gebraucht auch der h. Johannes als Apokalyptiker dieses Bild vom Messias eben sowohl, wie Pseudo-Esdras [118]. Nach Letzterm stürzt nämlich der Löwe aus dem Walde brüllend hervor, um dem Adler alle seine Vergehungen vorzuhalten; er ist es, durch den Jehova zuletzt die Sünder richten und vernichten wird. Diese ganze Rolle, welche der Löwe in jener Adlervision zu spielen

---

[117] Gen. 49, 9.

[118] Offenb. 5, 5. 4. Esdr. 11, 37 ff. 12, 31 ff.

hat, läßt ihn uns bestimmt als das Bild des Messias erkennen. Wird hier der Messias, als der vernichtende, Löwe genannt, so erscheint er als Gesalbter, als eigentlicher מָשִׁיחַ, wo es gilt das Reich Israels zu regieren [119]. Pseudo-Esdras erwartet nämlich auch ein 1000jähriges, oder wie er sagt, ein 400jähriges messianisches Reich auf Erden, voll von Herrlichkeiten für die Auserwählten. Und als Fürst dieses Reiches wird der Gesalbte, der Messias genannt. Seiner 400jährigen Herrschaft auf Erden folgt das Gericht und der Beginn der zukünftigen Welt. Jene Erwartung irdischer Herrschaft des Messias kann nun keineswegs als ein Rest der volksthümlichen Messiaserwartung jener Zeit bezeichnet werden; sondern es ist dies der Chiliasmus in jüdischer Form, von dem wir bei der Eschatologie noch zu sprechen haben. Und wie die hervorragendsten christlichen Theologen der ältesten Zeit beweisen, kann man chiliastische Vorstellungen mit einer ausschließlich religiösen Auffassung des Messiasreiches wohl verbinden, ja setzen sogar dieselben eine solche Auffassung als nothwendig voraus. Denn der Chiliasmus ist eben eine spezifisch theologische Doktrin, welche der volksthümlichen Erwartung einer ewigen Herrschaft des Messias auf Erden widerspricht.

Was also über die Thätigkeit des die Sünder vernichtenden Löwen und des die Frommen mit seiner 400jährigen Herrschaft beglückenden Gesalbten gesagt wird, ist ein klares Zeugniß dafür, daß Pseudo-Esdras sich von der gewöhnlichen jüdischen Messiasidee gründlich losgesagt und lediglich ihre theologische Seite in's Auge gefaßt habe. Fragen wir nun aber, was er denn über das Wesen und

[119] 7, 28 f. Daß das in die Ausgabe der Vulg. aufgenommene Jesus und Christus christliche Correktur ist für das handschriftliche unctus, darüber kann kein Zweifel bestehen. Wenn Bretschneider in Henke's Museum III, 481 Jesus auf das hebr. יֵשַׁע in der allgemeinen Bedeutung von Retter zurückführen will, so ist das sehr gekünstelt und scheitert an der Unrichtigkeit der Annahme eines hebr. Originaltextes. Dem Sinne nach trifft übrigens unctus vollständig mit Christus oder Messias zusammen, und darum ist in der Vulg.-Ausgabe nur das eingeschobene Jesus sinnstörend. Es steht auch nur in dem lat. Texte. Schon *Ambros.* in Luc. 2, 21 (I, 60) erkannte hierin eine Aenderung von christlicher Hand.

die Person des Messias lehre, so erfolgt eine sehr sonderbare Antwort. Von den gangbaren jüdischen Anschauungen hierüber weicht er so weit ab, daß ein schrofferer Gegensatz nicht denkbar ist, als der eine, welcher in diesem Punkte zwischen seiner und der jüdischen Lehre besteht. Während die Juden sonst nur an einen verherrlichten Messias dachten, und ihn in keinem Augenblicke seines Lebens anders wollten, verheißt Pseudo-Esdras einen sterbenden, und von dessen Auferstehung oder sonstiger Verherrlichung weiß er nichts. Er ist der erste unter den Juden, der, so viel wir wissen, es wagte, diese Lehre aufzustellen[120], die den Juden so sehr widerstrebte, daß der Apostel Paulus das Kreuz des Messias als ihr Aergerniß bezeichnen konnte[121]. Pseudo-Esdras läßt den Messias sterben nach Ablauf seiner 400jährigen Herrschaft, und weiter ist von ihm nicht mehr die Rede. Mit dem Tode verschwindet er[122].

---

[120] Allerdings meinen Stäudlin (Gött. Biblioth. I, 240 f.) und Kuinöl (Comment. ad Matth. 20, 28), die Essener hätten einen Messias erwartet, der durch sein Leiden für die Sünden der Welt genugthun sollte. Aber diese Annahme ist historisch ganz unbegründet, und auch nur gemacht zur Erklärung der früher besprochenen, für Viele so räthselvollen Thatsache, daß Johannes der Täufer in jenem Sinne vom Messias sprach. In sich ungerechtfertigt, wird sie also mit der andern noch weniger berechtigten, daß Johannes zu der essen. Sekte in Beziehung gestanden habe, zusammengebracht zur Aufhellung einer Thatsache, die nur im Lichte der Offenbarung betrachtet zu werden braucht, um alle Dunkelheit zu verlieren. Viel wahrscheinlicher ist, was *Philastr.* haer. IX. berichtet, die Essener hätten einen bloßen Menschen als Messias erwartet. *Serarius* Trisheres. III, 4 (p. 138) meint, es sei dies wohl erst nach Christus geschehen. Bekanntlich zeichneten die Essener, welche sonst das Kriegführen für unerlaubt hielten, im jüdischen Kriege sich durch Standhaftigkeit und Eifer aus. Mangold die Irrlehr. der Pastor.-Br. S. 124 erklärt dies mit Recht aus ihrer Erwartung eines Messias als des Führers im heiligen Kriege zur Errettung des Volkes. Ohne Hoffnung auf ganz außerordentliche Hülfe wäre auch, zumal bei Friedliebenden, damals gerade solcher Eifer eine Unmöglichkeit gewesen. Damit aber war die Erwartung des Messias als eines Menschen, wenn auch eines außergewöhnlichen, schon gegeben. Sollten nun die Essener zu dieser Erwartung auch nur durch die Kriegsnoth gedrängt worden sein, und sie darum erst in der christlichen Zeit gehegt haben, so haben sie doch ihre Messiasidee dem Christenthum nicht zu verdanken.

[121] 1. Kor. 1, 23.

[122] Im äthiop. Texte allein fehlt der Satz: et morietur filius meus

Dies läßt uns schon ahnen, daß in unserer Apokalypse der Messias als Mensch aufgefaßt und nicht in eine Wesensbeziehung zu Gott gesetzt werde. Und das geschieht denn auch so klar wie möglich. Zunächst erhält nach dem ursprünglichen Texte (7, 28 f. 13, 32. 37. 52) der Messias von Jehova den Beinamen „mein Knecht", was lebhaft an den leidenden Knecht Jehova's bei dem Propheten Isaias erinnert[123]. Auch fehlt dieser Beiname nicht, wo von dem Tode des Messias die Rede ist. Wir haben früher darauf hingewiesen, wie künstlich der Targumist Jonathan die Anwendung jenes Epithetons auf den Messias umgeht, während er doch sonst denselben an jener prophetischen Stelle vorherverkündet sieht. Pseudo-Esdras scheut sich nicht, zum Leiden des Knechtes Jehova's auch noch das Sterben hinzuzufügen[124]. Dennoch aber hat der Apokalyptiker den Messias sich nicht in ebionitischer Weise vorgestellt als gewöhnlichen Menschen, von Vater und Mutter gezeugt. Das hätte ihn, der ungeachtet aller Abweichungen von dem gangbaren Judaismus doch noch immer ein Jude war, sicher wieder zu der volksthümlichen, irdischen Messiasidee zurückgeführt[125]. Seine apo-

---

Christus; er ward wegen dogmatischer Bedenken von dem Uebersetzer oder einem Ueberarbeiter weggelassen.

[123] Das filius meus in dem lat. Texte ist sicher aus παῖς entstanden, und dies hatte die Bedeutung des lat. puer, „Diener", „Knecht". Wir würden dies noch als zweifelhaft bezeichnen, wenn nicht gerade auch der sterbende Messias jenen Beinamen erhielte. Dadurch wird man ganz bestimmt auf Is. 52 f. verwiesen.

[124] Nach seiner Zeit findet sich bei jüdischen Autoren der Gedanke von einem erniedrigten Messias häufiger ausgesprochen. Aber auch da sträubte man sich noch dagegen, den verheißenen Sohn David's sich als leidend vorzustellen. Darum mußte ein zweiter Messias, ein Sohn Joseph's, diese Rolle übernehmen. Daß von diesem schon bei Jonathan zu Jer. 30, 9. Os. 3, 5 die Rede sei, wie *Wetstein* Comm. ad Matth. 1, 1 behauptet, ist unrichtig. Vgl. über die Erwartung eines doppelten Messias *Bertholdt* Christolog. Jud. p. 75, *de Wette* De morte J. Ch. expiat. p. 88 sqq.

[125] Er wäre dann auf demselben Standpunkt angelangt, auf dem Trypho in dem Dialoge Justin's steht. Dieser gibt (c. 89 f.) auch zu, und zwar mit Bezug auf die genannte Prophetie des Isaias, daß der Messias leiden werde; er kann sich nur nicht zu der Annahme verstehen, daß derselbe des schimpflichen, im mosaischen Gesetze verfluchten Kreuzestodes (Deut. 21, 22 f.) sterben sollte. Daß er gleichwohl den Messias als bloßen Menschen erwartete,

kalyptische Auffassung wies ihm hier einen Mittelweg: Der Messias ist ein menschliches Wesen ganz eigener Art, ohne Vater und Mutter, aus der Tiefe des Meeres vom Sturmwinde emporgetrieben und fliegend mit den Wolken des Himmels. Und wohin er sein Gesicht wendet, und wohin seine Stimme ertönt, zittert Alles und schmilzt, wie das Wachs vor dem Feuer. Gegen seine Feinde kämpft er nicht mit Waffen, sondern mit dem Feuerhauche seines Mundes, mit dem Flammenzucken seiner Lippen, mit dem Funkensprühen seiner Zunge; und Alles dies vereinigt sich zum glühenden Sturme, um jene Feinde zu verzehren, so daß nichts von ihnen übrig bleibt, als der Staub ihrer Asche und der Rauch von ihrem Verbrennen. Es geschieht dies von dem Berge aus, den sich jener apokalyptische Mensch selbst gebildet hat, und auf dem er steht [126]. Diese ganze Vision könnte nun an sich durchaus nicht zu dem Beweise verwandt werden, daß Pseudo-Esdras sich unter dem Messias einen Menschen gedacht habe. Denn wie alles Einzelne derselben doch offenbar bildlich ist, so dürfte auch Jemand das Emporsteigen des Menschen aus dem Meere vielleicht nur für ein apokalyptisches Bild halten wollen, ohne an einen wirklichen Menschen zu denken. Sogar heißt es in dem vollständigern Texte, der Seher habe Einen aus dem Meere aufsteigen sehen wie einen Menschen [127]. Aber in derselben Vision wird dieses Wesen auch wie sonst als Knecht Jehova's bezeichnet. Außerdem heißt es auch von dem Messias 7, 28 f.: er werde erscheinen und sterben. Durch Ersteres wird seine außergewöhnliche Herkunft angedeutet, durch Letzteres aber alles Gött-

---

haben wir oben gezeigt. Bezüglich des Leidens des Messias aber sagt er l. c. 89: *παθητὸν μὲν τὸν Χριστὸν ὅτι αἱ γραφαὶ κηρύσσουσι φανερόν ἐστι· εἰ δὲ διὰ τοῦ ἐν τῷ νόμῳ κεκατηραμένου πάθους βουλόμεθα μαθεῖν, εἰ ἔχεις καὶ περὶ τούτου ἀποδεῖξαι*, und c. 90: *παθεῖν μὲν γὰρ ὡς πρόβατον ἀχθήσεσθαι οἴδαμεν· εἰ δὲ καὶ σταυρωθῆναι καὶ οὕτως αἴσχρως καὶ ἀτίμως ἀποθανεῖν διὰ τοῦ κεκατηραμένου θανάτου ἀπόδειξον ἡμῖν· ἡμεῖς γὰρ οὐδ' εἰς ἔννοιαν τούτου ἐλθεῖν δυνάμεθα.*

[126] 13, 2 ff. Wenn hier v. 32 in der Vulg. de corde maris fehlt, so ist auch dies wieder als anstößig von christlicher Hand beseitigt worden. Uebrigens findet sich v. 25 dieser Zusatz auch in der Vulg. vor.

[127] 13, 2 nach dem arab.

liche von ihm ausgeschlossen. Können nun auch nicht die einzelnen Visionen in unserer Apokalypse mit einander in Einklang gebracht werden, indem jede für sich ein abgeschlossenes Ganzes bildet und auf ihre Weise einen Punkt der Messiaslehre oder Eschatologie behandelt, so sind doch keine sich gegenseitig aufhebende Anschauungen über wesentliche Dinge dieser Art in dem Buche sinnlos zusammengestellt. Aus diesem Grunde kann nicht angenommen werden, der Verfasser habe einmal den Messias sterben lassen, aber anderswo, dieser Behauptung widersprechend, ihn über das Geschöpfliche erhoben. Es muß also jener apokalyptische Mensch einen wirklichen, allerdings außergewöhnlichen Menschen haben bezeichnen sollen. Mit dem Außergewöhnlichen dieses Menschen aber verhält es sich so: Er ist lange zurückgehalten worden vom Allerhöchsten. Endlich erscheint er, die Apokalypse sagt nach ihrer eigenen Deutung aus dem Meere, weil vor seinem Erscheinen ihn Niemand sah. Der Messias ist also kein Mensch, sondern ein einzig dastehendes räthselhaftes, aber geschöpfliches Wesen, welches als Mensch unter den Menschen auftritt, die Feinde Jehova's vernichtet, die zerstreuten Stämme Israels mit den Resten von Juda vereinigt und viele Wunder wirkt zum Nutzen der Frommen (13, 32 ff.).

Dadurch, daß Pseudo-Esdras den Messias nicht als gewöhnlichen Menschen auftreten läßt, hütet er sich, wie gesagt, vor der volksthümlichen Anschauung, die theologische bewahrend. Da er von der Zurückführung der zerstreuten Israeliten zu reden beginnt, beginnt auch für ihn die größte Gefahr, der theologischen Auffassung untreu zu werden. Aber eben da bricht er auch ab, wo man mit der größten Spannung einer Schilderung des messianischen Reiches entgegensieht. Ganz so entschieden und rein tritt also bei ihm die theologische Auffassung nicht hervor, wie in der Himmelfahrt des Moyses, indem immerhin noch einige Ausdrücke und Vorstellungen wenigstens als Anklänge an die gewöhnliche Messiasidee in unserer Schrift gefunden werden. Aber im Wesentlichen steht unsere Apokalypse mit der vorhin besprochenen auf demselben Standpunkte: denn von einem *ewig herrschenden Messiaskönige* weiß sie nichts.

16. So haben wir denn das viel verschlungene Gewebe

aller möglichen Erwartungen über das Erscheinen und Wirken des Messias zur Zeit Christi in etwa zu entwirren versucht. Kaum mag eine menschliche Phantasie erfinderisch genug sein, um die damals vorhandenen Messiasideen noch um Eine zu vermehren. Und gleichwohl fehlte noch Eine. Es war diejenige, welche als göttlich vollzogene Thatsache in der Person und dem Leben Jesu uns entgegentritt, geheimnißvoll allerdings und darum die erfinderische Kraft menschlichen Denkens überragend, aber deßungeachtet alle berechtigten, rationelle wie mystische Bedürfnisse befriedigend, bestimmt zur Lösung auch der scheinbarsten Widersprüche bei den Propheten, und für die Zukunft als Grundlage damals noch nicht geahnter, tiefsinniger Spekulation. Jener Eckstein, den die Bauleute verwarfen, wurde so zum Schlußsteine für das Gebäude der alttestamentlichen Weissagungen, dessen Construktion ohne ihn in vielen Einzelnheiten unverständlich geblieben wäre; und zugleich ward er zum Grundsteine für jenen neuen Tempel, der nach dem Gesichte Henoch's in der messianischen Zeit gebaut werden sollte bis in die Wolken. Darum bildet denn auch die Person und das Leben Jesu den wahren und unzerstörbaren Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte, und so sicher Niemand die Welt aus den Angeln heben kann, ebenso gewiß wird sie auch den einmal gesetzten Mittelpunkt ihrer Geschichte behalten, und in ihm ihren wahren Messias.

VIII. Die Eschatologie.

1. Die Vorliebe, mit welcher die Juden ihre eschatologischen Vorstellungen ausgebildet haben, beruht hauptsächlich auf zwei Ursachen: auf der Wichtigkeit, die nach ihrer Glaubenslehre gerade diesem Stoffe zukam, und auf der natürlichen Neigung der Nation zur bilderreichen, phantastischen Ausstattung selbst der einfachsten Gedanken. Jene Wichtigkeit lag in der Verbindung der Eschatologie mit der Messiaslehre, wie sie auf Grund eines Mißverständnisses biblischer Weissagungen bei den Juden vor Christus allgemein vollzogen wurde. Die Neigung zum Phantastischen aber

konnte natürlich bei keinem Lehrstoffe eine solche Befriedigung finden, als gerade bei jenem; und daher erklärt es sich denn, warum man den ganzen Reichthum von Kühnheit und Lebendigkeit des Vorstellungsvermögens zur Ausbildung der dem jüdischen Geiste so wichtigen Lehre verwandte. Gleichwohl tritt in der alttestamentlichen Offenbarung selbst das eschatologische Moment noch sehr in den Hintergrund. Es wird ja, wenigstens in den frühern Schriften des Alten Bundes, so wenig und so dunkel von der jenseitigen Welt gesprochen, daß es nicht an solchen gefehlt hat, welche den alten Israeliten den Glauben an ein ewiges Leben und eine in demselben Statt findende Vergeltung nicht zuerkennen wollten. Und sogar in der spätern Zeit, in welcher die Messiashoffnung schon in sehr bestimmter Gestalt und mit lebendigen Farben ausgeschmückt uns entgegentritt, finden wir die jüdische Eschatologie doch nur in den ersten Anfängen vor. Das Buch des Siraciden, zumal aber das zweite Maccabäerbuch und das Buch der Weisheit sind Zeugnisse dafür, daß man in den letzten Jahrhunderten vor Christus weit entschiedener und mit größerer Klarheit den Blick auf ein jenseitiges Leben richtete, als dies in frühern Zeiten geschehen war. Ein solcher Fortschritt ist zweifelsohne der weitern Entwicklung der Offenbarung zuzuschreiben, und nicht etwa einer Zersetzung des ursprünglichen Judenthums durch fremdartige Elemente. Aber im Vergleich zu den übrigen jüdischen Lehren jener Zeit kann diese Entwicklung nur als eine beginnende angesehen werden.

Die jüdische Eschatologie ist also in dieser Beziehung mit der Messiaslehre nicht zu vergleichen. Und dennoch soll ihre reiche Entwicklung von der heißen Sehnsucht nach einem Messias bedingt gewesen sein? Allerdings; ja gerade diesem Verhältnisse muß es zugeschrieben werden, daß so spät erst und außerhalb des Gebietes der Offenbarung die Eschatologie die detaillirteste Gestalt erhielt. Die alttestamentlichen Offenbarungsurkunden reichen nämlich nicht bis in die Zeit hinein, in welcher man die Ankunft des Messias sich als eben bevorstehend dachte. In der Zeit der Entstehung auch der jüngsten alttestamentlichen Bücher verschob man dieselbe noch in die Ferne. Unter welchen Veränderungen der irdischen Verhältnisse sie sich vollziehen werde, darüber hatten die Juden

damals nur dunkle und schwankende Ahnungen, welche sie an die schönen Bilder alttestamentlicher Prophetien anzulehnen von Jugend auf gewöhnt waren. Selbst die Idee von dem Gerichte des Messias, oder nach der ältern Ausdrucksweise, von „dem großen Tage Jehova's" erweckte in der Vorzeit noch keine bestimmten und klaren Vorstellungen. Die auch später vorherrschende Erwartung einer Vernichtung der heidnischen Nationen, welche man mit jener Verheißung verknüpfte, war sogar irreführend, oder doch einer äußerlichen, einseitigen Auffassung sehr günstig.

Alle diese Gedanken wurden nun wie mit Einem Schlage geändert, sobald die Messiashoffnung der Juden den Charakter ihrer Allgemeinheit ablegte, und man so zu sagen mit jedem Tage dem Kommenden entgegensah. Nun, da er in die irdischen Verhältnisse eintreten sollte mit der vielseitigen und Alles umgestaltenden Wirksamkeit, die man von ihm erwartete, mußte man auch anfangen, sich über die Dinge, die da kommen würden, bestimmte Vorstellungen zu bilden. Lag es aber aus früher entwickelten Gründen an sich schon nahe, das messianische Reich mit dem jenseitigen zu identificiren, d. h. mit der Ankunft des Messias das Ende der Welt zu erwarten, so mußten die Juden sich zu einer so inhaltreichen Erwartung gewiß noch leichter verstehen im Drange der politischen Ereignisse jener Zeit. Nur ein Messias schien das Judenthum noch vor der völligen Auflösung bewahren zu können; und andererseits glich der damalige Zustand der menschlichen Gesellschaft, der Coloß des Römerreiches nicht ausgenommen, doch allzusehr einer immer mehr zerfallenden Ruine, als daß nach menschlicher Berechnung an eine irdische Erneuerung und Verjüngung hätte gedacht werden dürfen. Jeder Tag machte es durch die Ereignisse, die er brachte, den Juden klarer: der Messias erscheint, und das Ende dieser Welt ist da. Daß in dieser Gestalt der Messiashoffnung schon Irrthümer lagen, anderer, fleischlicher Erwartungen nicht zu gedenken, leuchtet ein. In den alttestamentlichen Offenbarungsurkunden findet sich darum auch nichts Derartiges. Unter den Juden hingegen, zumal in frommen Kreisen, war die Phantasie um so geschäftiger, die jenseitige Welt zu beschreiben bis in die kleinsten Einzelnheiten hinein, wie sie nach jenen Erwartungen nun

sehr bald die staunenden Menschenkinder überraschen sollte. Fü die bei der Nation der Juden stärkste und ergiebigste Geistesanlag konnte es, wie gesagt, keinen erwünschtern Gegenstand der Be schäftigung geben, als gerade diesen. Aehnlich wie bei der Engel lehre hat denn auch auf diesem Gebiete die jüdische Phantasi schöpferisch, ja fast zügellos gewaltet.

So schuf demnach der natürliche Hang des jüdischen National charakters zum Phantastischen auf Grund einer mißverstandene Messiashoffnung die reichhaltige, halb richtige halb mythische Escha tologie zu einer Zeit, in welcher die religiöse Aufregung der Ge müther den höchsten Gipfel erstiegen hatte, während die Tages ereignisse dieselben stets in lebhafter Spannung erhielten.

2. Fördernd haben auf die rasche Entwicklung der jüdische Eschatologie die schon damals unter den Juden bekannten hellenische Vorstellungen über die Unterwelt eingewirkt. Hier fand man Viele vor, was mit ächt jüdischen Lehren verbunden und zu einer Ar System verarbeitet werden konnte. Theils stimmten auch alttesta mentliche Ausdrücke mit den griechischen Vorstellungen überein, un dann griff man um so lieber zu den fremdartigen Elementen, al sie äußerlich nur Entwicklungen der in der Offenbarung selbst aus gesprochenen Andeutungen zu sein schienen. So kam es, daß Bilde Ausdrücke, selbst Eigennamen aus dem griechischen Mythus in di jüdische Eschatologie aufgenommen wurden. Wird ja sogar in Neuen Testamente vom Hades und vom Tartarus gesprochen [1].

Dieser Einfluß des Hellenismus auf die Eschatologie der Jude offenbarte sich naturgemäß am stärksten wieder in Alexandrien, j man kann sagen, dort seien fast unvermittelt Stücke griechische

---

[1] Freilich soll ᾅδης die Uebersetzung von שְׁאוֹל sein, wie es das scho in der LXX ist, jedoch auch hier nicht ohne Rücksichtnahme auf die gebräuch liche griechische Terminologie; ebenfalls erklärt sich das ταρταροῦν (2. Petr. 2, 4 „in den Tartarus werfen" nur aus dem Einflusse, welchen der Hellenismu damals über die religiöse Ausdrucksweise der Juden ausübte. Man darf abe auch nach dieser Seite hin nicht zu weit gehen. Mit Unrecht ist z. B. ᾅδο βασίλειον Weish. 1, 14 so gedeutet worden, als wenn es die Annahme eine Königs der Unterwelt voraussetze; das βασίλειον steht hier ganz abstrak und bezeichnet in Verbindung mit ᾅδης das Reich des Todes.

Mythologie mit jüdischen Anschauungen verbunden worden. Von Aegypten aus machte sich dann jener Einfluß auch über die eschatologischen Vorstellungen im Mutterlande des Judenthumes geltend; zum Theil mögen außerdem noch die palästinensischen Juden unmittelbar mit dem zu ihnen dringenden Hellenismus ihre Eschatologie befruchtet haben. Wie bei allen übrigen doktrinellen Stoffen, so ward auch hier von den Palästinensern eine förmliche Verschmelzung der einander so fern liegenden Elemente vollzogen. Das Judenthum herrschte indeß im Mutterlande so bedeutend vor, daß es noch als das aufnehmende Element bezeichnet werden kann; der Hellenismus gab ihm nur eine neue Gestalt und theils auch neuen Inhalt, jedoch ohne seinen scharf ausgeprägten Charakter zu verwischen. Besonders klar tritt dieses Verhältniß bei der Eschatologie zu Tage. Hier erkennt man noch sehr deutlich die Bestandtheile der griechischen Mythen, und dennoch erscheinen sie judaisirt.

Beginnen wir mit der Darlegung des Einzelnen. Dem Buche der Weisheit, als dem sonst einzigen Zeugen des dogmatisch correkten Alexandrinismus, tritt bei unserm Gegenstande ergänzend und erläuternd das zweite Maccabäerbuch zur Seite. Schon bei dem geringen eschatologischen Gehalte, welchen diese Werke bieten, wollen wir die Eintheilung des Stoffes nicht unterlassen, welche bei dessen sonstiger Reichhaltigkeit nothwendig erscheint. Die naturgemäßeste Eintheilung sowohl in sachlicher als in formeller Beziehung ist zweifelsohne die, nach welcher das jenseitige Leben nebst Allem, was dazu gehört, in seiner gegenwärtigen Gestalt zuerst in Betracht gezogen wird, und dann alles dasjenige, was mit der Ankunft des Messias zum Gerichte, mit dem Weltende in Zusammenhang steht. Ueber den ersten Abschnitt unsers Lehrstoffes ertheilt uns das Buch der Weisheit nicht so dürftige Aufschlüsse wie über den zweiten. Der Verfasser bekämpft ausführlich und mit vielem Nachdruck den Materialismus (c. 2 f.), indem er die Hoffnung der Guten auf eine Vergeltung im Jenseits für wohl begründet erklärt [2]. Ihr jenseitiger Zustand wird beschrieben als ein Zustand des Friedens,

---

[2] Auch Grimm im Exeg. Handb. zu d. Apokr. VI, 41 meint, im Unsterblichkeitsglauben und in der darauf begründeten Lebensanschauung thue

des Glanzes und ewiger Herrschaft (3, 3 ff.). Finsterniß hingegen erwartet die Bösen in der andern Welt (17, 20).

Wo möglich noch klarer spricht sich der Verfasser des zweiten Maccabäerbuches über das Fortleben der Menschen nach dem Tode aus (6, 26. 7, 23 u. s. w.). Was dieser Schrift aber eine besonders hohe dogmatische Wichtigkeit gibt, ist bekanntlich der Umstand, daß sie sich über diese dunkle, allgemeine Vorstellung erhebt, um uns ziemlich klare Einblicke in einzelne Lebensverhältnisse der abgeschiedenen Seelen zu gestatten. Nachdrücklich muß hierbei hervorgehoben werden, daß nicht etwa der Verfasser für sich allein solche spezielle Anschauungen gehabt habe, sondern auch in diesem Punkte zugleich Berichterstatter habe sein wollen, wie die frommen Juden seiner Zeit über jene Dinge gedacht hätten. Mit seiner Erzählung von dem Todtenopfer des Judas Maccabäus für die gefallenen Israeliten verbindet er nämlich die Bemerkung, Judas habe in seinem Glauben an die Auferstehung (d. i. zugleich an das Fortleben nach dem Tode) wohl daran gethan, jene Opfer zu veranstalten, und der Zweck derselben sei gewesen, die Reinigung der Verstorbenen von ihren Sünden zu bewirken[3]. Man sieht: der Verfasser berichtet über die religiösen Anschauungen und die darauf beruhende Handlungsweise des Judas, nicht ohne die verstohlene Andeutung, daß es auch andere Ansichten über Leben und Tod in jener Zeit gegeben habe, materialistische nämlich; er selbst spricht sich dann beifällig über den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode aus und bezeichnet das Opfern für die Verstorbenen nur als dessen Corollar. Eine neue Lehre will er also nicht mittheilen, er tritt bloß als Zeuge und Bestätiger eines unter den frommen Israeliten verbreiteten Glaubens auf. Der Hauptinhalt dieses Glaubens aber war, daß die Seelen der Abgestorbenen noch von ihren Sünden gereinigt werden könnten, und daß dies durch die Darbringung von

---

das B. der Weish. den letzten Schritt zum Christenthume im Gebiete des Judenthums.

[3] 12, 43 ff. Die Texte weichen an dieser wichtigen Stelle etwas von einander ab, ohne jedoch einen wesentlich verschiedenen Sinn zu bieten.

sogenannten Sündopfern zu ermöglichen sei[4]. Natürlich konnte die letztere Ansicht nur auf dem Boden des Judenthums bestehen, und mußte der ihr zu Grunde liegende Gedanke unter andern Verhältnissen eine andere Gestalt erhalten. In wie weit aber eine Sündenreinigung nach dem Tode noch Statt finden könne, darüber berichtet unser Verfasser ebenso wenig etwas, als über die Art und Weise dieser Reinigung oder die Bedingungen, unter welchen sie allein möglich sei. Weiter scheint man also in diese Geheimnisse nicht vorgedrungen zu sein, als daß man erkannte, noch im Jenseits gebe es eine Verzeihung, und die Lebenden vermöchten sühnend dieselbe den Abgeschiedenen zu vermitteln. Daß diese Doktrin, in ihrer Allgemeinheit und noch nicht durch Spekulation mit andern Lehren verbunden, leicht irreführend werden und dann zu extremen, ja krankhaften Bekämpfungen verleiten konnte, liegt auf der Hand. Das vierte Buch Esdras scheint von letzterm Bestreben nicht unberührt geblieben zu sein. Doch hierüber später. Wir haben vorerst noch eine andere Lehre über die Lebensverhältnisse der Abgeschiedenen als eine unter den frommen Israeliten verbreitete hervorzuheben. Sie ist allerdings nur in eine Traumerscheinung eingekleidet, welche Judas Maccabäus hatte und den Israeliten zum Troste und zur Ermuthigung in ihren Kämpfen erzählte (15, 11 ff.). Aber wollte man selbst annehmen, das Gesicht sei nicht Folge göttlicher Einwirkung auf den Schlafenden gewesen, so muß doch zugegeben werden, daß ganz fremdartige, unbekannte Vorstellungen oder Ideen in dem natürlichen Prozesse des Traumlebens die Seele nicht beschäftigen. Aus den jene Vision bestimmenden Anschauungen darf also sicher auf die den Geist des Judas erfüllenden Ideen geschlossen werden. Nun erklärt aber außerdem unser Verfasser jenen Traum

[4] Daß alttestamentliche Sündopfer gemeint seien, erhellt klarer aus dem griech. Texte: *περὶ ἁμαρτίας θυσία*, als aus dem lat.: pro peccatis mortuorum sacrificium, und ebenso aus dem Ausdrucke *τὸν ἐξιλασμὸν ποιήσασθαι*, als aus dem lat. exorare. Vielleicht wird auch Tob. 4, 17 (Vg. 18) und Sir. 7, 33 (Vg. 37) eine Sitte erwähnt und als lobenswerth empfohlen, welche mit dem Beten und Opfern für Verstorbene zusammenhängt. Vgl. darüber Reusch Das B. Tobias S. 49 ff.

auch seiner Seits für glaubwürdig (*ἀξιόπιστον*), billigt also, wie sehr man auch den Inhalt dieser Erklärung beschränken mag, auf jeden Fall die in ihm liegenden dogmatischen Gedanken. Der Traum selbst ist folgender: der Hohepriester Onias erscheint dem Judas Fürbitte einlegend für das ganze Volk. Dies könnte noch auf die Idee des Hohepriesterthums zurückgeführt werden, so daß ein Fürbitten in der andern Welt in diesem Gesichte noch nicht gelehrt wäre. Aber neben Onias tritt auch noch der Prophet Jeremias auf, und jener berichtet dem Träumenden, daß dieser der Prophet sei, der viel bete für das Volk und die heilige Stadt. Das kann sich nur auf das Leben und Handeln im Jenseits beziehen. Demnach muß der Glaube an die Fürbitte der Seligen für die Lebenden damals unter den Juden ebenso verbreitet gewesen sein, wie der andere an die Wirksamkeit des Opferns der Lebenden für die Todten. Auch unser Verfasser tritt bestätigend für denselben ein.

3. Diese wenigen, wenngleich ziemlich bestimmten Aeußerungen über das jenseitige Leben finden sich in den kanonischen Schriften der spätern Zeit. Daß man in Aegypten mit der Spekulation nicht wesentlich über ihren Inhalt hinausging, begreift sich leicht. Viel Stoff boten sie in dieser Hinsicht nicht dar. Bildliche, apokalyptische Vorstellungen ließen sich bei Weitem eher mit ihnen verbinden als mystisch-allegorische Begriffe. Der Vertreter ägyptischer Theosophie, Philo, hat es darum auch hauptsächlich bei den in der biblischen Literatur niedergelegten allgemeinen Gedanken gelassen und bloß dahin gestrebt, sie mit dem philosophischen Gewande zu umkleiden. Nur das ist bei seiner Lehre im höchsten Grade bemerkenswerth, daß auch er von einer Fürbitte der Führer des Volkes in ihrem jenseitigen Zustande für das Wohl ihrer Angehörigen redet. Er thut dies an der bereits angeführten Stelle über die messianische Zukunft. Unter den dem Volke dann zu Theil werdenden Tröstungen erwähnt er nämlich auch die Gebete der aus diesem Leben abgeschiedenen frommen Volksführer[5]. Zugleich fügt er bei, daß sie dieses Vorrecht von

[5] De execrat. §. 9 (ed. Mang. p. 436): *δευτέρῳ δὲ, τῇ τῶν ἀρχηγετῶν τοῦ ἔθνους ὁσιότητι, ὅτι ταῖς ἀφειμέναις σωμάτων ψυχαῖς ἄπλαστον καὶ γυμνὴν ἐνδεικνυμέναις πρὸς τὸν ἄρχοντα θεραπείαν, τὰς ὑπὲρ υἱῶν καὶ θυ-*

Gott als Ehrengeschenk empfangen würden, und daß dadurch ihr Dienst vor Gott eine bestimmte und belebte Gestalt annehme. Philo scheint das Recht und die Vollmacht des Fürbittens auf die Volksführer beschränkt zu haben; und auch unter den Juden überhaupt muß die Idee einer jenseitigen Hülfeleistung durch Gebet meistens mit den bekannten Namen aus der israelitischen Geschichte verbunden worden sein, wenigstens überall, wo die angeführte Erzählung des zweiten Maccabäerbuches als Typus der betreffenden jüdischen Anschauung galt. Eine solche Auszeichnung, sofern sie nicht bis zur Ausschließlichkeit sich steigert, wäre selbstverständlich nicht allein zulässig, sondern sogar dogmatisch sehr wohl begründet.

4. Wenden wir uns nun nach Palästina, so braucht nicht erst bemerkt zu werden, daß die besprochenen eschatologischen Ideen Aegyptens auch unter den Juden des Mutterlandes verbreitet waren, weil ja auch hier die in Aegypten verfaßten Theile der griechischen Bibel in hohem Ansehen standen. Aus den spätern kanonischen Schriften aber, welche in Palästina entstanden, haben wir dem vorhin ausgehobenen dogmatischen Material kaum etwas beizufügen; es sei denn, daß sie an manchen Stellen mit viel größerm Nachdruck, als es früher geschehen war, auf die sichere Hoffnung eines zukünftigen ewigen Lebens hinweisen[6]. Natürlich ist hierin kein neues Moment enthalten; speziellere Mittheilungen über das jenseitige Leben werden aber in jenen Büchern nicht gemacht.

An diese wenigen Andeutungen der kanonischen Literatur anknüpfend schuf unter den vorhin entwickelten Umständen die jüdische Phantasie nun bald einen Reichthum von neuen schwankenden Vorstellungen, die mitunter selbst jene kräftigen und gesunden Lehren über das jenseitige Geisterreich krankhaft überwucherten. Als das älteste für unsere Betrachtung sehr ergiebige Dokument begegnet uns das Buch Henoch. Sein apokalyptischer Charakter sowie die Tendenz seiner Abfassung läßt schon erwarten, daß es recht viele

---

γατέρων ἱκετείας οὐκ ἀτελεῖς εἰώθασι ποιεῖσθαι, γέρας αὐτοῖς παρέχοντος τοῦ πατρὸς τὸ ἐπήκοον ἐν εὐχαῖς.

[6] In dem Abschnitte über die Anthropologie, bei der Besprechung der Unsterblichkeitslehre ist das Nöthige hierüber gesagt worden.

Aufschlüsse über das Jenseits und die große Weltkatastrophe ertheilen wolle. Wie gerne man aber bei diesem Stoffe zu den fertigen Vorstellungen der Griechen griff, oder besser gesagt, wie sehr man genöthigt war, wegen des großen Mangels an speziellen jüdisch-eschatologischen Vorstellungen die betreffenden hellenischen, etwas judaisirt, in's Judenthum hinüberzunehmen, dies kann aus keinem Schriftwerke so klar erkannt werden als aus jenem. Gerade gegen die Weltanschauung des Hellenismus gerichtet, nimmt es so wichtige Stücke, nur wenig verändert, aus demselben auf. Dieser Umstand dürfte nun nach dem Gesagten hinlänglich aufgeklärt sein.

Der Verfasser berichtet über die Lage des Hades, sowie über die des Paradieses. Jener liegt im äußersten Westen (22, 1), dieses im Osten jenseits des erythräischen Meeres (32, 2). Schon hierin zeigt sich offenbar der Einfluß hellenischer Anschauung. Fragen wir aber nun, — und diese Frage ist für unsern Zweck die wichtigste — was der Verfasser unter Hades und unter Paradies verstanden habe, so müssen wir gleichmäßig auf die beiden Hauptquellen seiner eschatologischen Ideen zurückgehen. Der Begriff des Hades wird uns aus dem griechischen Mythus, der des Paradieses aus der jüdischen Ueberlieferung klar. Den Hades beschreibt der Verfasser nämlich mit großer Ausführlichkeit ganz nach der Anschauung der Griechen, wie wir dies bei der einleitenden Besprechung des Buches Henoch im Einzelnen dargelegt haben. Er redet von einem feurigen Strome, der sich in ein großes Meer gegen Westen hin ergießt, in welches die untergehende Sonne täglich untertaucht (17, 4 ff.). Hier an großen Strömen wandeln die Sterblichen, d. i. die Abgestorbenen. Schon nach dieser Darstellung wäre es verfehlt, den Hades für die Hölle halten zu wollen, da nicht von Verdammten, sondern von den Sterblichen überhaupt die Rede ist. Auch würde dies der zu Grunde liegenden hellenischen Anschauung schnurstracks entgegen sein, nach welcher der Hades, die Unterwelt, als Aufenthaltsort der Verstorbenen, vom Tartarus, dem Strafort der Verurtheilten, wohl unterschieden werden muß. Endlich ist in unserm Buche selbst, getrennt vom Hades, die Gehenna als Strafort der Bösen genannt. Indessen wird doch die griechische Idee vom Hades von unserm Verfasser etwas modificirt, und zwar geschieht dies durch eine concur-

rirende jüdische Vorstellung. Der Hades erscheint nämlich hier nicht als Aufenthaltsort aller Verstorbenen ohne Unterschied, sondern nur als der der sündhaften Menschen, so zwar, daß er diese vorläufig aufnimmt bis zum Anbruche des großen Gerichtstages.

Auch die Guten besitzen ihre einstweilige Aufenthaltsstätte, bis sie nach der allgemeinen Umgestaltung der Welt auf ewig in's Reich der Engel und der Seligen gelangen, und jene vorläufige Aufenthaltsstätte ist das im Osten gelegene Paradies. Dies wird natürlich von unserm Verfasser durchaus in jüdischer Weise beschrieben. In demselben befindet sich der Baum des Lebens, der die Seligen nährt (24, 4 ff. 25, 5), der Baum der Erkenntniß, der ihnen Weisheit verleiht (32, 3). Da unmittelbar an die letztere Bemerkung die Erzählung angeknüpft wird, wie Adam und Eva unerlaubter Weise von dem Baume der Erkenntniß gegessen haben und aus dem Paradiese vertrieben wurden, so erkennt man, daß unter Paradies unser Verfasser das irdische versteht, in welchem die Anfänge der Menschengeschichte sich ereigneten. Dasselbe denkt er sich für die Lebenden verschlossen, aber bestimmt, die tugendhaften Abgestorbenen einstweilen zu beherbergen und mit der Fülle seiner Güter zu erquicken. So kehrt also nach seiner Anschauung der bewährt erfundene Mensch wieder an den Ort zurück, aus dem die Sünde das erste Paar vertrieb. Am Ende der Dinge sollen dann alle vorläufigen Zustände aufhören, um den ewig dauernden Platz zu machen. Der Hades entläßt die Empfangenen in die Hölle, das Paradies die Seinigen, damit sie in der neuen, verklärten Welt am Leben der Engel participiren.

Jedoch muß der Verfasser gleichwohl an ein Fortbestehen der genannten Orte gedacht haben. Denn er redet von Seelen, die auf ewig im Hades bleiben, während die ächten und rechten Verdammten am Tage des Gerichts der Hölle überliefert werden. Es sind dies diejenigen, welche schon auf Erden bestraft wurden[7]. Sie

---

[7] Es liegt dieser Annahme derselbe Gedanke zu Grunde, welcher auch die Aeußerung Seder Olam c. 4 veranlaßte, die in Noa's Fluth untergegangenen Menschen kämen weder in die zukünftige Welt, noch in's Gericht. Die Sündfluth wird hier als ausreichende Strafe angesehen.

werden nicht „getödtet“ am Tage des Gerichts, sondern bleiben im Hades, während die noch völlig Ungestraften gebunden werden in Ewigkeit (22, 13). Mit Rücksicht auf die erlittenen irdischen Strafen wird also für solche eine Art von Mittelzustand angenommen, der mit dem Vorarreste der Verdammten identisch ist. Fast ebenso sehr aber, als dieser Mittelzustand sich von dem christlichen Fegfeuer unterscheidet, ist auch das Paradies des Buches Henoch von dem sogenannten limbus patrum verschieden. Weder ist es die Unentschiedenheit der sittlichen Qualität, welche die Seelen an ihren Aufenthaltsort fesselt, noch der Mangel einer Versöhnungsthat, welcher das Vorhandensein eines zeitweiligen Uebergangszustandes begründet; die provisorischen und vorübergehenden Lebensverhältnisse der Menschen sind nach dem Buche Henoch nur von der Fortdauer der irdischen Entwicklung bedingt. Wie der Zustand des Menschen während der Trennung von Seele und Leib an sich etwas Unnatürliches und darum Vorübergehendes ist, so dachte man, können auch die mit diesem Zustande verbundenen Lebensverhältnisse nur etwas Außergewöhnliches und Provisorisches sein. Bei dem Weltende wird der Messias sein Reich eröffnen und das ganze geschöpfliche Dasein in ein neues Leben einführen. Alsdann gehen denn auch die Provisorien zu Ende [8].

Ueber die Verbindung der jenseitigen Geister mit den irdischen

---

[8] Eine ähnliche Vorstellung findet sich auch mitunter bei christlichen Schriftstellern des Alterthums. Wir erwähnen nur Justin, welcher (Dial. c. Tryph. c. 80) der orthodoxen Lehre von der Auferstehung die häretische Annahme gegenüberstellt, die Seelen kämen sofort nach dem Tode in den Himmel. Diese Gegenüberstellung hat offenbar die Ansicht zur Voraussetzung, daß die Seele getrennt vom Leibe an einem andern Orte sich befände, als verbunden mit ihm nach dem Auferstehungstage. Einige Zeilen weiter verbindet aber Justin mit dieser Lehre die chiliastische. Man erkennt hieraus klar, daß sein eschatologisches System von dem Judenthum beeinflußt ist. *Iren.* adv. haer. V, 31, 2 spricht von einem „bestimmten, unsichtbaren Ort“, an den die Seelen nach dem Tode versetzt würden. Ausdrücklicher noch nennt Origenes (De Princ. II, 11) den „irdischen Ort, welcher in der h. Schrift Paradies heißt“ als den ersten Aufenthaltsort der Abgestorbenen. Während aber Irenäus noch an der genannten jüdischen Vorstellung festhält, hat Origenes jene Idee vom Paradiese zum Ausgangspunkte einer Art Theosophie gemacht, indem er eine allmälige Läuterung und ein derselben entsprechendes

spricht sich das Buch Henoch nur dahin aus, daß die Gerechten im Paradiese mit den Engeln für die Menschen beten (39, 5). Es redet hierbei nicht, wie Philo, von den Führern des Volkes allein, sondern von den Gerechten überhaupt.

In wieweit die eben dargelegten Anschauungen allgemeinere Verbreitung unter den Juden der letzten vorchristlichen Periode genossen haben, dürfte sich schwer bestimmen lassen. Jedoch kann man aus dem hohen Ansehen, dessen sich das Buch Henoch erfreute, sowie aus manchen Einzelnheiten seiner Darstellung wohl mit Sicherheit entnehmen, daß zum Theil wenigstens jene Anschauungen bei den Juden sich ziemlich unbestritten einbürgerten. Denn die Vorstellung über das Paradies, den Lebensbaum und manches Andere findet sich auch in andern jüdischen Schriften, und ist Einiges davon, natürlich nicht ohne die nöthigen Aenderungen, sogar in die christliche und spät-jüdische Anschauungsweise übergegangen. Neben jenen Vorstellungen bestehen aber auch noch andere, die zum Theil sehr leicht mit ihnen in Einklang zu bringen sind. So heißt es im vierten Maccabäerbuche (§. 13), die Guten würden in den Schooß Abraham's, Isaak's und Jakob's aufgenommen. Dieser Ausdruck schließt die Vorstellung vom Paradiese nicht aus, vielmehr werden die Patriarchen als dort lebend gedacht, bereit ihre getreuen Kinder zu sich zu nehmen. Nach der antiken Sitte, so zu Tische zu liegen, daß der Eine den Andern am Busen, bezüglich im Schooße hatte, bildete sich für das vertraute Verhältniß die bildliche Bezeichnung aus: Jemanden im Schooße sein [9]. An der genannten Stelle ist also nur die Metapher gewählt für den stehenden biblischen Sprachgebrauch: zu den Vätern versammelt werden. Aus der bekannten Parabel des Heilandes von dem armen Lazarus, der in den Schooß Abraham's getragen wurde [10], läßt sich schließen, daß damals jenes

---

allmäliges Emporsteigen bis in den höchsten Himmel hinein annimmt. Man meint an jener Stelle den Philo zu vernehmen.

[9] In der weitesten Uebertragung, welche denkbar ist, wird hierdurch Joh. 1, 18 sogar das Verhältniß der göttlichen Personen zu einander bezeichnet: ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός („welcher angelehnt ist an des Vaters Busen").

[10] Luk. 16, 22 f.

Bild bereits ein gewöhnliches, allgemein bekanntes geworden war. Gleichbedeutend und dem Ausdrucke nach fast sich vollständig deckend mit jenem des vierten Maccabäerbuches ist der andere neutestamentliche Sprachgebrauch: mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen [11], der ebenfalls zur Zeit Christi ein allgemein verständlicher, also auch verbreiteter gewesen sein muß. Wie gesagt, alle diese Ausdrücke, denselben Sinn bezeichnend, widersprechen der Vorstellung von dem Leben der Abgestorbenen im Paradiese nicht, sondern setzen dieselbe nur voraus.

5. Allerdings darf man nun andererseits nicht behaupten, es habe Einstimmigkeit über die jenseitigen Verhältnisse unter den Juden geherrscht. Denn gerade bei einem der wesentlichsten Punkte, bei der Vorstellung über das Paradies, findet sich doch eine Meinungsverschiedenheit vor. War auch die im Buche Henoch niedergelegte Meinung sehr verbreitet, indem sie der ganzen essenischen Sekte angehörte, so sind doch auch entgegengesetzte Ansichten geäußert worden. Zwar geschah dies erst in späterer Zeit; aber wenn man nicht annehmen will, daß ein so eingefleischter Jude, wie z. B. der Verfasser des vierten Buches Esdras, allgemein anerkannte jüdische Ideen durch christliche zu ersetzen wagte, so müssen wir schließen, auch ein Jude habe über die Einrichtungen des Jenseits andere Ansichten haben können, als die vorhin dargelegten. Das ist freilich hervorzuheben, daß in der vorchristlichen Literatur des Judenthums von dem Paradiese nur in dem früher entwickelten Sinne gesprochen, und erst später dieser Name auf den Himmel selbst übertragen wird [12]. Letzteres ist einfach daraus zu erklären, daß die Idee von einem provisorischen Himmel im Christenthume auf-

---

[11] Matth. 8, 11.

[12] Zwar hat man eine Stelle aus dem Psalt. Sal. (14, 2) in letzterm Sinne gedeutet, wie dies noch von Bretschneider (Lex. N. T. s. v. *παράδεισος*) geschieht. Die Stelle lautet: *ὅσιοι κυρίου ζήσονται ἐν αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα, ὁ παράδεισος κυρίου τὰ ξύλα τῆς ζωῆς ὅσιοι αὐτοῦ.* Wie schon der Plural *τὰ ξύλα* zeigt, und de la Cerda in seinen Scholien z. d. St. bemerkt hat, können nur die Frommen selbst unter *παράδεισος* und *ξύλα τῆς ζωῆς* verstanden sein. Der ächt salomonische Sprachgebrauch ist hier nachgeahmt, nach welchem die Frommen mit der blühenden Vegetation verglichen werden. Diese Stelle kann also ebenso wenig wie irgend eine andere zum Be-

gegeben wurde und der Ausdruck Paradies in Folge dessen eine andere Verwendung erhielt. Zumal ist in dieser Hinsicht die judenchristliche Literatur der ältesten Zeit sehr lehrreich, indem hier die frühere jüdische Ausdrucksweise noch beibehalten, aber als Einkleidung neuer, christlicher Gedanken angewandt erscheint [13]. Aber auch auf jüdische Schriftsteller hat sich der Einfluß des Christenthums so weit Geltung verschafft, daß auch von ihnen der christliche Begriff mit dem Worte Paradies verbunden, und dadurch mittelbar die jüdische Idee aufgegeben wurde. Zum Beweise hierfür wollen wir uns nicht auf den Traktat Edajoth in der Mischna berufen, in welchem (2, 10) das Paradies der Gehenna gegenübergestellt wird. Denn schon in den ältern Pirke Aboth (5, 19 f.) steht „Eden" im Gegensatze zu der Hölle, ganz identisch mit „jener Welt". Aber als bester Beleg bietet sich uns die Anschauungsweise des vierten Buches Esdras dar. Hier wird nämlich auch an mehrern Stellen vom Paradiese und vom Lebensbaum mit der unverwelklichen Frucht gesprochen; aber immer so, daß darunter nur der Himmel mit der ewig dauernden Seligkeit verstanden werden kann [14]. Durch diese übertragene Bedeutung des Wortes Paradies ward denn natürlich die gewöhnliche jüdische Vorstellung, daß die Guten vorläufig in dem für Adam und Eva geschaffenen Paradiese lebten, verdrängt.

---

weise dienen, daß in der vorchristlichen Zeit παράδεισος auch Himmel bedeutet habe.

[13] Während es zweifelhaft ist, was Paulus (2. Kor. 12, 4) unter παράδεισος versteht, will Joh. (Offenb. 2, 7), sich übrigens ganz der jüdischen Ausdrucksweise bedienend, offenbar damit den Himmel bezeichnen. Ganz dasselbe ist von dem judenchristlichen Verfasser der Testamente der Patr. zu sagen. Vgl. Test. Levi n. 13. 18. Dan. n. 5. Auch in dem jüdische Ausdrucksweise enthaltenden Evang. Nicod. herrscht dieselbe Anschauung vor. Die Stellen in c. 10. 19 entscheiden nicht; c. 25 sq. aber wird unter παράδεισος sicher der Himmel verstanden; denn der Messias führt Adam und die Gerechten aus dem Hades in dasselbe ein, in welchem sich nur die (gemäß der jüdischen Ueberlieferung der Erde leiblich und ohne Dazwischenkunft des Todes entrückten) Henoch und Elias befinden, und der reumüthige Schächer (cf. Luk. 23, 43). Die Bemerkungen Thilo's (cod. apocr. N. T. I, 748) gegen diese Auffassung sind gekünstelte Ausreden.

[14] So 7, 36. 91. Es wird sogar 4, 7 f. mit dem Ausdruck Himmel und Paradies gewechselt. Vgl. auch 8, 52.

Gleichwohl aber konnte der Verfasser die Ansicht nicht aufgeben, daß die Seelen bis zum Gerichte, bezüglich bis zur Welterneuerung nicht im Himmel, sondern an andern Orten verweilten. Er denkt sich darum die Seelen der Guten in verschlossenen Behältern (5, 37) und des Lohnes noch nicht theilhaftig (4, 35). Diese Behälter befinden sich in der Unterwelt (4, 41)[15]. So wenig aber erfreuen sich deren Bewohner einer ungetrübten Seligkeit, daß sie bekümmerten Herzens sind wegen der Schreckensereignisse, die das Weltgericht begleiten werden (13, 17). Pseudo-Esdras ist in dieser seiner Anschauungsweise so sicher, daß er die Schicksale der Abgeschiedenen unmittelbar nach dem Tode bis in's Einzelne beschreibt. Den Körper verlassend, heißt es bei ihm, wirft sich der Geist nieder vor der Herrlichkeit des Allerhöchsten. Wird er als ein böser befunden, so muß er unstät umherirren bis zum Gerichte (7, 68 ff.). Die Seelen der Guten hingegen bleiben sieben Tage lang frei, um sich mit Muße alle Einrichtungen der Unterwelt anzuschauen, und dann treten sie in ihre Behälter ein, wo sie verschlossen bleiben bis zum Tage der Vergeltung (7, 73 ff.). Die frühern, jüdischen Vorstellungen von dem Hades und dem Paradiese, wie das Buch Henoch sie überliefert hat, sind also hier völlig Preis gegeben. Auf das Paradies ist der christliche Begriff übertragen; und der Zwischenzustand der Seelen, der bösen mit ihrem Umherirren, und der guten mit ihrem Warten auf Vergeltung in den Gräbern der Unterwelt, erhält fast eine griechisch-philosophische Gestalt[16].

Zum Theil ist wohl, wie gesagt, diese ganze Aenderung veranlaßt worden durch die Uebertragung des christlichen Begriffes auf das Wort Paradies. Denn der ursprünglich jüdische Begriff für dieses Wort war der im Buche Henoch festgehaltene. Erst dessen Widerstreit mit der christlichen Offenbarungslehre gab für die Folge dem Worte eine neue Bedeutung und rief so indirekt selbst eine

---

[15] Volkmar 4. B. Esdras p. 85 hat also Unrecht, wenn er die habitacula der Gerechten für die Gräber hält; denn dieselben sind jedenfalls identisch mit den promptuaria, welche sich in der Unterwelt befinden. Was das Grab auf Erden für den Leib, das ist das habitaculum in der Unterwelt für die Seele.

[16] Vgl. z. B. *Plato* Phaed. c. 57.

Revision der eschatologischen Anschauungen auf dem Gebiete des Judenthums hervor. So stark wirkte indeß die frühere Gewöhnung noch fort, daß, nicht ohne wesentliche Beschädigung des Dogma's, selbst christliche Schriftsteller an der ursprünglichen Bedeutung des Wortes Paradies festhielten, und consequent nach jüdischer Weise die Seelen bis zum Gerichte sich in einem Mittelzustande dachten [17].

6. Noch bleibt uns eine andere Anschauung zu besprechen übrig, welche in viel größerm Umfange in christliche Darstellungen übergegangen ist, als jene vom Paradiese. Sie ist wesentlich anthropomorphitisch und kann daher auf dem ächt christlichen Standpunkte nur als eine metaphorische angesehen werden. Die Betrachtung der Seele als einer rein geistigen Substanz, die sich aller Vorstellung entzieht, ist für den nur wenig oder gar nicht philosophisch gebildeten Menschen eine unlösbare Aufgabe. Bei der geringen philosophischen, aber stark vorherrschenden sinnlichen Begabung der Juden mußte es darum selbst den Einsichtigern schwer werden, sich den richtigen Begriff von einer aus dem Leibe geschiedenen Seele zu bilden, und noch schwerer den einmal gebildeten rein zu bewahren. Wir finden aus diesem Grunde in der jüdischen Literatur die Erscheinung, daß ungeachtet aller Bestimmtheit, mit welcher man die vorübergehende Trennung von Seele und Leib im Tode lehrte, doch immer wieder von der Seele gesprochen wird, als

---

[17] Dies geschieht, wie es scheint, auch Act. Phil. §. 26 f. 30 bei *Tischendorf* Act. Apost. apocr. p. 86 sq. Dort wird nämlich erzählt, der Apostel Philippus habe durch sein Gebet bewirkt, daß Götzendiener von der Erde verschlungen worden seien. Der Erlöser habe diese aus dem „Hades" wieder zurückgeführt und zur Strafe eine 40tägige Ausschließung aus dem Paradiese nach dessen Hinscheiden über den allzu eifrigen Apostel verhängt, er selbst sei dann aufgefahren gegen „Himmel". Der Himmel wird also hier von dem Paradiese unterschieden, und da auch der Hades nicht die Hölle, sondern nur ein einstweiliger Aufenthaltsort der Verstorbenen sein kann, so finden wir vielleicht in dieser judenchristlichen Schrift die ältere Vorstellung des B. Henoch wieder, nach welcher der Hades für die Gottlosen, und das Paradies im Unterschiede vom Himmel für die Frommen einstweilen als Wohnort bestimmt ist. Anders verhält es sich mit Hist. nativ. Mar. et infant. Jes. c. 21, wo ein Engel mitten durch den Himmel fliegend in's Paradies gelangt. Hier ist auf keinen Fall an das irdische Paradies zu denken.

sei sie mit einer körperlichen Hülle umgeben. Schon der Umstand z. B., daß der Verfasser des vierten Buches Esdras von Behältern redet, in welche die Seelen der Guten nicht allein eintreten, sondern, — doch nur um nicht entfliehen zu können — verschlossen werden, zeugt für dessen sinnlich anthropomorphitische Auffassung des reinen Seelenlebens. Ausdrücke wie „umherschweifen", „sich niederwerfen" und andere, auf reine Geister angewendet, brauchen Angesichts jener Anschauungen nicht einmal urgirt zu werden. Man ist indeß noch viel weiter gegangen. Zumal die Gnostiker, welche es liebten, selbst die abstraktesten Begriffe in sinnliche Vorstellungen einzukleiden, konnten sich auch die Seelen nicht ohne Bekleidung denken. Sie sind aber keineswegs die Erfinder dieser sonderbaren Ansicht, sondern haben dieselbe aus dem spätern Judenthum entlehnt. Besonders häufig und ausführlich wird diese Anschauung in dem freilich etwas gnostisch gefärbten, aber doch durchaus judenchristlichen Apokryphum, Himmelfahrt des Jsaias genannt, vorgetragen. Obgleich diese Schrift, selbst dem ältesten Theile nach, der ersten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts angehört, so muß dennoch jene Anschauung als eine ältere bezeichnet werden. Denn sie findet sich auch in dem Buche Sohar vor, dessen früheste Elemente ebenfalls in jener Zeit entstanden; die beiden Werke lassen demnach hier auf eine gemeinsame Quelle schließen, welche nur die ältere jüdische Anschauung gewesen sein kann. Jene Darstellung der genannten jüdischen, bezüglich judenchristlichen Schriften reicht also in die ältere Zeit hinauf. Speziell heißt es nun, in etwa übereinstimmend mit einer Vision des Apostels Johannes[18] in der Himmelfahrt des Jsaias (9, 6 ff.), im höchsten Himmel lebten die Heiligen, mit Lichtgewändern bekleidet, aber noch befänden sie sich nicht auf den Thronen, und trügen noch keine Kronen bis nach der Menschwerdung des Messias, — offenbar um die Nothwendigkeit der Erlösung auszudrücken. Auch 1, 5 und 4, 16 wird von den Gewändern der Heiligen gesprochen. Henoch aber, den sonst die jüdische Ueberlieferung gleich Elias mit dem Körper gegen Himmel fahren läßt, wird nach unserm Apokalyptiker von der Hülle des Fleisches befreit, und weilt

[18] Offenb. 4, 4. 10.

angethan mit himmlischen Gewändern im Himmel. Prinzipiell endlich spricht sich das Buch Sohar aus (I, 66. II, 135 sq.): Wie die Seele auf Erden eine Hülle habe, so steige sie in einem Gewande von himmlischem Lichte in den Himmel[19]. Wenn diese sinnliche und darum sehr nahe liegende und volksthümliche Auffassung sich auch außerhalb jüdischer Kreise geltend gemacht haben sollte, so wäre das nicht zu verwundern. Da nun auch in spätern christlichen Legenden wiederholt erzählt wird, wie die Seele eines Heiligen mit lichtstrahlendem Gewande bekleidet gegen Himmel geflogen sei, so könnte wohl diese Darstellung, die bis auf den Ausdruck mit der jüdischen übereinstimmt, auf dieselbe als auf ihre Quelle zurückzuführen sein.

7. Mit dieser volksthümlichen Auffassung hängt eine andere in jüdischen Schriften noch häufiger vorkommende zusammen. Ist die Seele von sinnlichen Banden nicht ganz befreit, bedarf sie des örtlichen Verschlusses und der physischen Bewegung für ihre lokalen Beziehungen, so kann sie im Jenseits sich auch nicht selbst überlassen bleiben. Und da kommen ihr denn wirklich nach jüdischer Vorstellung die Geister des himmlischen Reiches, die Engel, entweder zu Hülfe oder treten ihr hindernd in den Weg. Selbst der von Pseudo-Esdras erwähnte Verschluß der Seelen in ihren Behältern schien noch nicht Sicherheit genug zu gewähren; dieselben werden auch noch von den Engeln bewacht[20]. Diese und ähnliche Ideen gehörten zu den am allgemeinsten verbreiteten und geläufigsten aus der ganzen Eschatologie. Darum bedient sich denn auch der Heiland einer solchen in seiner ganz volksthümlich ausgestatteten Parabel, indem er sagt, die Seele des armen Lazarus sei von den Engeln in Abraham's Schooß getragen worden[21].

---

[19] Mit Recht hat schon *Böttcher* De inferis. Dresdae 1846, p. 258 gegen Bretschneider behauptet, daß 2. Macc. 7, 11. 23. 14, 46. 15, 12 ff. nicht von einer Art Schattenleib die Rede sei, welchen die Verstorbenen erhielten. Die angeführten Stellen enthalten größten Theils nur Hinweisungen auf die einstige Auferstehung.

[20] 4 Esdr. 7, 78.

[21] Luk. 16, 22. Vielleicht mit Rücksicht auf diese Stelle läßt auch der Verfasser der apokr. Schrift Act. Phil. §. 31 bei *Tischend.* l. c. p. 88 den Hei-

Vorzugsweise erscheint nun der Erzengel Michael als der Geleitsmann der Tugendhaften zum Paradiese. Diese Vorstellung dürfte wohl auf folgende Weise entstanden sein. Schon bei Dan. 10, 13. 21. 12, 1 hat Michael, als der Kämpfer für Jehova, das auserwählte Volk Jehova's, als dessen Völkerengel, zu vertreten und zu beschützen. An die Stelle des alttestamentlichen Volkes der Auserwählung trat aber in der spätern Zeit das messianische Reich und die jenseitige Welt der Seligen. Darum wird Michael zum himmlischen Kämpfer für Gottes Reich auf Erden[22], und ist er zugleich als Anwalt und Schirmvogt über das Paradies gesetzt. In dieser Eigenschaft erscheint er als der letzte und endgültig siegreiche Gegner Satans, da es sich darum handelt, das jenseitige Reich bleibend und unangefochten zu constituiren. Zugleich muß er aber als Fürst des Paradieses dieses selbst zu überwachen haben. Aus diesem Grunde nimmt er sich auch der Seelen an, welche in dasselbe eingeführt werden sollen, und macht sogar hier, wenn es nöthig ist, seine Uebermacht über den sich widersetzenden Fürsten der Finsterniß geltend[23]. In ersterer Eigenschaft tritt uns Michael daher auch in dem großartigen Bilde entgegen, in welchem der h. Johannes apokalyptisch, der jüdischen Sprache sich bedienend, die letzten Weltereignisse schildert[24]. Und wenn der Apostel Judas im Anschluß an das jüdische Apokryphon *ἀνάληψις Μωϋσέως* den Engel Michael mit dem Satan über die Leiche des Moyses streiten läßt (v. 9), so soll auch das nur heißen, daß über den Verstorbenen die Ver-

---

land sagen, er wolle die Seele des Philippus durch seine Engel zum Paradiese an der Hand hinaufführen (*χειραγωγεῖν*) lassen.

[22] Vgl. aus der ältesten christlichen Literatur hierüber *Clem.* Recognit. II, 42, *Hermas* Simil. VIII, 3. Im spätern Judenthum ward dieser Gedanke so sehr erweitert, daß die Thätigkeit des Michael in die des Messias selbst überging. Vgl. *Berchelmann* Diss. phil. ex antiquitate jud., qua Michaelem Messiam esse ipsis Judaeorum testimoniis comprobatur. Giessae 1733, *Schöttgen* de Mess. p. 642 sqq.

[23] Am entsprechendsten wird dies im B. Sohar dargestellt in folgender Form: Sammael (der Oberste der Teufel) und Michael stehen vor der Schechina; jener klagt an, dieser nimmt in Schutz. Vgl. *Schöttgen* de Messia p. 660.

[24] Offenb. 12, 7 f.

handlungen zu dessen Gunsten entschieden worden seien. Es ist dies in die bildliche Vorstellung eingekleidet: Michael gewinnt den Moyses für das Paradies. Diese beiden neutestamentlichen Stellen zeigen aber klar, daß nach den jüdischen Anschauungen jener Zeit Michael als Fürst des Paradieses galt und als Geleitsmann der Auserwählten in's Jenseits [25]. Eine Stelle verdient noch besonders berücksichtigt zu werden, weil an ihr es sich vorzugsweise klar zeigt, wie enge diese ganze Anschauungsweise mit den sinnlichen Vorstellungen über die Seele zusammenhängt. Es wird nämlich in der „Geschichte des Zimmermanns Joseph" erzählt, die Seele Joseph's sei nach dessen Tode in eine Lichthülle eingewickelt worden von Michael, dem Engelfürsten und Gabriel, dem Herolde des Lichtes; und so habe sie unter der Beschützung der andern Engel die Reise in die Ewigkeit angetreten (c. 23 vgl. c. 22).

Durch jene sinnlichen Vorstellungen sind endlich noch andere Ideen bedingt, welche hier zuletzt zur Sprache kommend auf den Ausgang dieser Untersuchung uns wieder zurückführen. Aus dem eben erwähnten neutestamentlichen Apokryphum erfahren wir nämlich auch, warum denn Gott Engel zur Begleitung der Abgeschiedenen in's Jenseits bestimmt hat. Auf dem Wege in's Jenseits sind die Seelen allen möglichen Gefahren ausgesetzt, welche nur bei der Voraussetzung bestehen können, daß die Seelen eine Art materieller Form besitzen. Da wird ein Feuermeer erwähnt, durch welches die Seele hindurch muß, und Löwen versuchen es, auf sie einzustürmen, um sie in dieses Meer zu versenken [26]. Kein Wunder, daß man unter diesen Umständen es für nöthig hielt, die in die Ewigkeit reisende Seele von Engelschaaren und selbst dem Heerführer Michael beschützt sein zu lassen. Aber auch nach ihrer Ankunft an Ort und

[25] Dieselbe Rolle wird ihm auch noch in spätern judenchristliche Elemente enthaltenden Apokryphen zugetheilt. So im Evang. Nicod. c. 25 sq. In der hist. Jos. fabri lignarii c. 22 sq. theilt Michael diese Rolle mit Gabriel und den übrigen Engeln, und ibid. c. 13 wird so unterschieden, daß Michael im Tode beisteht, der Schutzengel auf der Reise in die Ewigkeit begleitet und ein dritter als Thürhüter des Paradieses den Eintritt gewährt.

[26] Hist. Jos. fabri lignar. c. 13. 26.

Stelle wird sie den materiellen Verhältnissen und Beschränkungen nicht entzogen. Wir haben gleich im Anfange unserer Untersuchung gefunden, daß die spätjüdische Eschatologie nicht wenig von hellenischen Ideen beherrscht sei. Zumal die Beschreibung des Hades im Buche Henoch fanden wir den betreffenden mythologischen Anschauungen der Griechen ganz analog. Dieser Hades, in welchem sich die Seelen der Verstorbenen befinden, hat nun seinen Verschluß, ganz wie die Behälter, welche nach dem Verfasser des vierten Buches Esdras die Geister der Guten aufbewahren bis zum Tage des Gerichtes. Und zwar wird nicht allein einfach von den Thoren des Hades gesprochen, wie im Psalterium Salomon's (16, 2) und an vielen andern Stellen, sondern die Thore werden als ehern beschrieben, die mit eisernen Riegeln versehen sind[27]. So sehr bedürfen die Seelen des Verschlusses, um an dem für sie bestimmten Orte zurückgehalten zu werden. Ein Engel aber erbricht nach der einen Ueberlieferung jene Thore[28], während nach einer andern der große Weltbrand sie zerstört, wenn die Zurückbehaltenen einst vor dem Richterstuhle Gottes erscheinen sollen[29]. Allerdings haben wir nun keine direkten Zeugen dafür, daß diese aus den Sibyllinen und neutestamentlichen Apokryphen ausgehobenen Vorstellungen nach ihrem ganzen Inhalte und in derselben Form der vorchristlichen jüdischen Literatur entnommen sind. Jedoch stehen sie in einem so engen innern Zusammenhange mit den früher dargelegten jüdischen Anschauungen, daß sie nur als sehr naturgemäße Weiterbildungen derselben betrachtet werden können. Solche Weiterbildungen, dem Wesen der christlichen Lehre nicht entsprechend, konnten aber nur auf jüdischem Boden gedeihen, und darum dürfen wir behaupten, sie seien rein jüdischen Ursprungs und aus älterer jüdischer Literatur oder Ueberlieferung in jene Werke aufgenommen worden. Es kann dies um so unbedenklicher geschehen, als nach

[27] Evang. Nicod. c. 21. Auch diese Darstellung kömmt fast gleichlautend bei den Griechen vor. Vgl. z. B. Homer Ilias VIII, 15: *ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός*.

[28] *Sibyll.* II, 288 sqq.

[29] *Sibyll.* VII, 225 sq.

unsern obigen Ausführungen die genannten Schriften viele jüdische Elemente früherer Zeit enthalten.

8. Wir kommen zum zweiten Abschnitte der Eschatologie, zu demjenigen, welcher nach der jüdischen Anschauung mit der Ankunft des Messias, nach der christlichen mit dessen Wiederkunft in Verbindung steht. Als wir die jüdische Messiaslehre besprachen, haben wir den dogmatischen Grund aufgezeigt, aus welchem der hier hervortretende Unterschied entspringt. Abgesehen von diesem Einen Unterschiede trifft die jüdische Anschauung mit der christlichen Lehre über die letzten Weltereignisse und deren Folgen im Wesentlichen zusammen. Die Vorzeichen des Weltendes werden in vielen Punkten fast gleichlautend auf beiden Seiten beschrieben, wenngleich Manches in der christlichen Doktrin nur sinnbildliche, in der jüdischen Anschauung dagegen buchstäbliche und eigentliche Bedeutung für sich in Anspruch nimmt. Auch die Idee vom großen Weltgerichte des Messias und dessen Entscheidung über das Schicksal der Menschen für die ganze Ewigkeit in einer neuen Welt ist schon auf dem Gebiete der jüdischen Literatur völlig entwickelt und phantastisch genug ausgeschmückt worden. Und auch bezüglich dieser Punkte finden sich die Grundzüge der jüdischen Lehre in der christlichen großen Theils wieder. Diese Uebereinstimmung im großen Ganzen erklärt sich, wie bei andern Lehrstoffen, so besonders hier aus dem Umstande, daß sowohl die spätere jüdische wie die christliche Anschauung aus der gemeinsamen Wurzel der alttestamentlichen Lehre hervorgewachsen sind. Nach der Verschiedenheit der andern hinzutretenden Elemente hat die Eine Wurzel verschiedene Früchte hervorgebracht. Eine Vergleichung der beiderseitigen Lehren ist nun hier nicht unsere Aufgabe, wohl aber die Ausführung, wie sich die spätjüdische Anschauung wesentlich aus der Offenbarung des Alten Testamentes entwickelt hat, und dadurch, nach Ausscheidung unreifer oder ganz unrichtiger Consequenzen, gleichsam zur Vorhalle der christlichen geworden ist.

Von dem großen Tage Jehova's wird in den alttestamentlichen Weissagungen stets so gesprochen, daß er den Wendepunkt zweier Weltzustände bezeichnet. An ihm werden die Gottlosen, die Heiden zu Grunde gerichtet und das auserwählte Volk wird dann einge-

führt in einen Zustand ungetrübten Glückes und nie durch irgend einen Abfall unterbrochener Gottseligkeit. Welchen doppelten Sinn diese Vorhersagung besaß, und wie in Folge menschlicher Schuld dieselbe sich nur in Einem Sinne erfüllt habe, oder genauer gesprochen, sich noch erfüllen werde, das haben wir bei früherer Gelegenheit auseinandergesetzt. Es muß ferner für etwas ganz Selbstverständliches angesehen werden, daß diese alttestamentliche Darstellung wie in die Lehre des Neuen Testamentes, so auch in die des spätern Judenthums überging, natürlich dem früher Gesagten gemäß mit dem Unterschiede, daß die messianische Zeit mit der zukünftigen Welt auf dem Gebiete des Judenthums identifizirt wurde. So wird im Targum Jonathan's zu Hab. 3, 2 von der Erneuerung der Welt gesprochen, ebenso zu Mich. 7, 14, zu 2. Sam. 23, 5 aber gesagt, David hoffe auf die Fortdauer seines Reiches auch in der zukünftigen Welt (לְעָלְמָא דְאָתֵי). Auch heißt es noch in der Mischna, wer das Gesetz gegen die Halacha erkläre, der habe an der zukünftigen Welt, d. i. an dem Glücke des messianischen Reiches keinen Theil[30]. Jener Gedanke nun von einem Weltende und einer Erneuerung der Welt setzt an sich schon voraus, daß die sittliche Entwicklung des Menschengeschlechtes nach beiden Seiten hin eine gewisse Reife erlangt und dadurch einen für die ganze Ewigkeit gültigen Abschluß möglich gemacht habe. Vor jenem großen Gerichtstage Jehova's also muß die Ruchlosigkeit des gottentfremdeten Theiles unseres Geschlechtes ihren Höhepunkt erstiegen haben. Dahin zielende Gedanken, allerdings in concretern, den frühern Zeiten entsprechenden Formen werden denn auch im Alten Testamente wiederholt ausgesprochen[31]. Abstrakt aber und allgemeiner, wie es dem spätern Standpunkte der Lehre und der religiösen Verhältnisse des Judenthums angemessen war, lehrt das Buch der Weisheit, daß Frömmigkeit und Gottlosigkeit am Ende der Dinge in entscheidendem Kampfe sich gegenüberstehen und schließlich letztere unterliegen werde (5, 18 ff.). Wie darum die christliche Doktrin von dem Geheimniß der Ruchlosigkeit redet,

---

[30] Pirke Aboth III, 11.

[31] Z. B. Is. 13, 9. 24, 10.

welches am Ende der Tage herrschen werde, so erwarten unabhängig von der christlichen Lehre auch die Juden, daß das Gebiet der Wahrheit verdunkelt, der Glaubensacker unfruchtbar und die Ungerechtigkeit maßloser werden würde, als je zuvor [32]. Es soll dies durch die Wirksamkeit eines Antimessias geschehen, dem dann Gott seinerseits außerordentliche Gesandte gegenüberstellt, um den letzten Versuch einer Sinnesänderung der Menschen durch sie anstellen zu lassen.

9. Denn ehe die neue Welt in die Erscheinung tritt, oder nach dem ächt jüdischen Ausdrucke des Buches Henoch, vor dem Beginne des messianischen Reiches, will Gott noch zuletzt möglichst viele Menschen vor seinem Strafgericht retten. Die Sünder läßt er alle umkommen, damit die besser Gesinnten sich noch bekehren vor dem Gerichte. Weil auch sie schwankend waren und es bis zum Aeußersten kommen ließen, sollen sie freilich derselben Seligkeit, wie die Gerechten, nicht theilhaftig werden, aber auch nicht mit den Sündern zu Grunde gehen [33]. Diese Idee, daß gerade vor Thoresabschluß Gott noch einmal den Menschen seine Mahnung zukommen läßt, sich zu bekehren, war eine den Juden sehr geläufige. Sie pflegt sogar mit dem Namen großer Männer aus der israelitischen Vorzeit verknüpft zu werden. Man dachte sich unter Berufung auf einige biblische Ausdrücke oder Erzählungen, es würden die hervorragendsten Gottesgesandten, welche in alter Zeit reformirend auf die religiöse Gesinnung der jüdischen Nation eingewirkt hatten, zuletzt noch einmal mit einer außerordentlichen Sendung betraut werden, wenn der entscheidendste Kampf auf sittlich-religiösem Gebiete bevorstehe.

---

[32] 4. Esdr. 5, 1 ff. Aehnlich heißt es in der Mischna Sota IX, 15, der Weinstock werde seine Frucht geben, der Wein aber theuer bleiben (in Folge der unaufhörlichen und ausschweifenden Gelage), und das Haus der religiösen Versammlung werde in ein schlechtes Haus verwandelt werden u. s. w.

[33] Hen. 50. Nehmen wir an, was wir nach der frühern Charakteristik dieses B. wohl können, diese Anschauung sei unter den Juden viel verbreitet gewesen, so liegt der Schluß nahe, daß Jesus ihr seine bekannte Parabel von den Arbeitern gegenübergestellt hat, unter denen der am spätesten Berufene denselben Lohn erhielt, wie diejenigen, welche des Tages Last und Hitze getragen hatten. Matth. 20, 1 ff.

Diejenigen, über welche die jüdische Ueberlieferung in dieser Hinsicht nicht schwankte, waren Henoch und Elias. Von Ersterm erzählt die Genesis (5, 24), er sei nicht mehr gewesen, weil Gott ihn weggenommen habe. Charakteristisch genug übersetzt die Septuaginta Letzteres durch *μετέθηκεν* — er versetzte ihn; und auch der Targumist Onkelos stimmt in seiner Auffassung der Stelle hiermit überein. Spezieller noch berichtet der Siracide, Henoch sei entrückt worden wegen seiner Gottgefälligkeit als Beispiel zur Bekehrung für die Geschlechter[34]. Jedenfalls kann dies nur heißen, alle zukünftigen Geschlechter sollten in der außerordentlichen Belohnung der Tugend Henoch's eine Aufforderung zu ihrer Bekehrung finden[35]. Im Buche Henoch (12, 4 ff.) wird ihm, weil er zum Voraus schon dort weilt, wohin ihm die übrigen Gerechten erst nach der Auferstehung folgen sollen, nebst andern Aemtern auch das eines himmlischen Plätzevertheilers oder Quartiermachers übertragen[36]. So allgemein und unbezweifelt aber lag in der jüdischen Tradition die Vorstellung, daß Henoch mit dem Leibe der Erde entrückt worden sei, daß im Hebräerbriefe (11, 5) mit dem Ausdrucke auf ihn verwiesen werden konnte, er sei durch seinen

---

[34] 44, 16: *Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς.* Vgl. 49, 14. Der Text der Vulg. weicht auch dem Sinne nach hiervon ab: Henoch placuit Deo, et translatus est in paradisum, ut det gentibus poenitentiam. In welcher Bedeutung, ob in der jüdischen oder in der christlichen der lat. Uebersetzer hier das Wort paradisus gebraucht habe, läßt sich nicht entscheiden. In dem letztern Zusatze aber ist sicher die Anschauung niedergelegt, daß Henoch aus dem Paradiese kommend vor dem Gerichte unter den Heidenvölkern als Bußprediger auftreten werde. Weil Henoch in der Patriarchenzeit lebte, und Elias in der nachmosaischen, in der Periode des Gesetzes, so galt später oft Elias als Bußprediger für die Juden, und Henoch als solcher für die Heiden.

[35] Fritzsche Exeg. Handb. zu Sir. S. XXXV meint freilich auch, es sei hier H. als Muster eines Büßenden aufgestellt. Die Begründung hierfür findet er in Gen. 5, 21 f., woselbst nach seiner Ansicht insinuirt ist, daß H. die ersten 65 Jahre seines Lebens nicht fromm zugebracht habe. Diese Insinuation ist aber nur in den Text hineingetragen.

[36] Dem gegenüber sagt Jesus (Joh. 14, 2) zu seinen Jüngern, er werde ihnen Plätze im Himmel bereiten. Nach dieser Stelle scheint der Heiland dasselbe auch früher schon hervorgehoben zu haben.

Glauben, d. i. durch seine Gottergebenheit entrückt worden, ohne den Tod zu erleiden. Selbst der rationalistische Flavius Josephus verleugnet bei seiner Darstellung der jüdischen Geschichte jene Ueberlieferung von dem wunderbaren Hingange Henoch's nicht[37]. Auch Philo geht insofern von der genannten Ueberlieferung als von etwas Feststehendem aus, als er an mehreren Stellen seine Allegorisirungen auf das Wort *μετατίθεσθαι* gründet und demselben die Bedeutung eines völligen Versetzens in das unsterbliche Leben beilegt, so daß der Versetzte für das sichtbare und vergängliche verschwunden erscheint[38]. Allerdings legt der Theosoph diesen Gedanken allegorisch aus, aber man erkennt aus dieser Auslegung, wie man die Texteswerte der Septuaginta zu seiner Zeit zu verstehen pflegte. Viel interessanter noch ist eine andere Stelle bei Philo, an welcher Henoch mit Bezug auf das *μετατίθεσθαι* geradezu als Vertreter oder Personifikation der Reue, des Uebergehens aus dem Zustande der Verworfenheit in den der Frömmigkeit dargestellt wird[39]. Es erinnert diese Darstellung an das *ὑπόδειγμα μετανοίας* des Siraciden, wenngleich Philo die *μετάνοια* auf Henoch selbst bezieht und sie auf den biblischen Ausdruck *μετατίθεσθαι* zurückführt, während jener den Patriarchen bloß indirekt und passiv zum Prediger der Buße gemacht hat. Da auch der griechische Text des Buches Sirach älter ist als die Schriften Philo's, so muß man annehmen, daß eben jener Ausdruck *ὑπόδειγμα μετανοίας*, allerdings leicht mißverständlich, den Theosophen zu seiner Erklärung von Gen. 5, 24 veranlaßte, oder wenigstens als eine sehr erwünschte Bestätigung derselben von ihm angesehen wurde[40]. Aus den vorliegenden Materialien ergibt sich nun einmal,

---

[37] Antt. I, 3, 4: *ἀνεχώρησε πρὸς τὸ θεῖον, ὅθεν οὐδὲ τελευτὴν αὐτοῦ ἀναγεγράφασι.* Aenlich ib. IX, 2, 2 von Henoch und Elias: *ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγέγραπται βίβλοις ὅτι γεγόνασιν ἀφανεῖς, θάνατον δ' αὐτῶν οὐδεὶς οἶδεν.*

[38] De poster. Cain. §. 12 (ed. Mang. p. 233 sq.), de mutat. nom. §. 4 (ed. Mang. p. 583 sq.).

[39] De Abrah. §. 3 (ed. Mang. p. 3 sq.).

[40] Gfrörer Philo II, 39 ff. hat das richtige Verhältniß gerade auf den Kopf gestellt, wenn er das *ὑπόδειγμα μετανοίας* in Sir. 44, 16 für ein alexandrinisches Element ausgibt, weil Philo die angeführte Erklärung zu dem

daß die Anschauung unter den Juden allgemein verbreitet war, Henoch sei nicht gestorben, sondern mit dem Leibe der Erde entrückt worden; zweitens, daß man, wenigstens bisweilen, ihn und die ihm zu Theil gewordene Belohnung als Antrieb zur sittlich=religiösen Sinnesänderung aufstellte. Eigenthümlich scheint auch der Apostel Judas Henoch's Stellung aufzufassen, da er sagt, Henoch habe zu den Irrlehrern als Prophet gesprochen (προεφήτευσε v. 14) vom zukünftigen Gerichte. Es würde, die Richtigkeit dieser Bemerkung vorausgesetzt, hier das passive Amt des Bußpredigers sich schon in das aktive umgewandelt haben[41]. Von einer noch in der Zukunft liegenden Sendung des Patriarchen wäre indeß noch nicht die Rede. Aber die Veranlassung zur Aufstellung einer solchen Idee liegt schon in dem Gedanken von der leiblichen Versetzung Henoch's in's Jenseits. Soll denn dieser Patriarch, so mußte man sich fragen, wirklich von dem Gesetze der Todesnothwendigkeit ausgenommen sein? Zu welchem Zwecke soll er ferner leiblich im Jenseits weilen? Die Antwort auf beide Fragen lag nahe: er wird einst wiederkommen vor dem Ende der Dinge und Buße predigen; zu diesem Zwecke ist er gegenwärtig gleichsam aufbewahrt an sonst unzugänglichem Orte. Bei seiner Wiederkunft aber wird er zugleich dem Tode den schuldigen Tribut bezahlen, sterbend noch vor der allgemeinen Auferstehung. Leicht konnte man sogar diese beiden Antworten in einen innern Zusammenhang mit einander bringen, indem man den Tod Henoch's durch dessen Auftreten verursacht

---

μετατίθεσθαι vorträgt. Ganz abenteuerlich ist es, wenn Renan (Journal Asiat. 1853, p. 430) mit μετάνοια die Bedeutung von ἀποκάλυψις verbindet. Er beruft sich hiefür auf Test. Rub. n. 2. Hätte er aber nur den Schluß von n. 1 gelesen, so würde ihm klar geworden sein, daß Ruben auf's Allerbestimmteste von dem Zustande seiner Bekehrung, und nicht von einer Offenbarung redet.

[41] Ohne dies gerade speziell auf den Apostel Judas anwenden zu wollen, müssen wir darauf aufmerksam machen, daß Gen. 4, 26 von Enos erzählt wird, er habe zuerst den Namen Gottes angerufen; und daß zumal im griech. Texte dieser (Ἐνώς) leicht mit unserm Henoch (Ἐνώχ) verwechselt werden konnte. Diese Verwechslung dürfte vielleicht etwas dazu beigetragen haben, daß man sich den Patriarchen Henoch später vorzugsweise als Verkündiger des Wortes Gottes dachte.

werden ließ. Ob und inwiefern man bis zu diesen Consequenzen in der jüdischen Literatur vor Christus fortgeschritten sei, ist schwer zu entscheiden. Direkte Spuren davon finden wir nicht vor. Aber in neutestamentlichen Apokryphen, welche jüdische Elemente enthalten, ist das eben Entwickelte klar und bestimmt ausgesprochen. Henoch in Gemeinschaft mit Elias, so heißt es in denselben, wird wiederkommen, um mit dem Antichrist zu kämpfen, und dessen Schlechtigkeit aufzudecken. Dafür wird dieser die Beiden tödten, und zwar in Jerusalem [42]. Es kann kaum verkannt werden, daß auch Johannes in der Apokalypse diese Anschauung zur Ausführung seiner apokalyptischen Bilder verwandt hat, obgleich er jene Zwei nicht namentlich erwähnt. Offenbar haben die Verfasser der genannten Apokryphen sogar aus seinem Werke geschöpft. Er berichtet nämlich, zwei Zeugen würden 126 Tage lang als Propheten auftreten, angethan mit Bußkleidern. Die ihnen schaden wollten, würden sie durch das Feuer ihres Mundes vernichten. Sie hätten Gewalt, den Himmel zu verschließen, daß es nicht regne, und die Erde mit jeder ihnen beliebigen Plage zu beschädigen [43]. Das Thier aus dem Abgrunde werde gegen sie kämpfen und sie tödten. Und ihre Körper würden 3½ Tage unbeerdigt zu Jerusalem auf den Straßen liegen bleiben zum großen Jubel der unbußfertigen Erdenbewohner. Dann aber sollten sie, wieder zum Leben erweckt, in einer Wolke gegen Himmel fahren [44]. Bis auf einzelne Ausdrücke stimmt diese Schilderung mit den Berichten der angeführten Pseudo-Evangelisten überein, und darum kann kein Zweifel darüber herrschen, daß auch Johannes an Henoch und Elias gedacht habe, zumal da er Letztern klar genug kennzeichnet.

Fragen wir nun zur Lösung unserer Aufgabe, wie weit man in dieser Anschauung auf dem Gebiete des Judenthums zur Zeit Christi gegangen sei, so beantwortet sich diese Frage bezüglich des

---

[42] Histor. Jos. fabri lignar. c. 31, Evang. Nicod. c. 25.

[43] Offenbar erinnert das Feuer aus dem Munde der Martyrer und das Verschließen des Himmels an die bekannten Ereignisse aus dem Prophetenleben des Elias (1. Kön. 18, 1 ff.).

[44] Offenb. 11, 3 ff.

Elias leichter, weil man seit der Zeit des Propheten Malachias, wie wir hören werden, seine Wiederkunft erwartete. Aber da gleich Elias auch Henoch als leiblich im Himmel lebend galt, und, wenigstens in späterer Zeit, gleich ihm als Bußprediger angesehen wurde, so mußte zu derselben Zeit wohl die Erwartung aufkommen, Henoch werde wie oder gar mit Elias am Ende aller Dinge als Prediger, oder nach alttestamentlichem Sprachgebrauch als Prophet wiedererscheinen. Auch der Kampf beider mit dem Antichrist braucht keine christliche Idee zu sein. Denn die Vorstellung von einem Antichrist, bezüglich Antimessias, war wie wir früher nachgewiesen haben, bei den Juden schon vollständig entwickelt. Die oben ausgeführte Combination, welche uns in christlichen Schriften im Zusammenhang dargeboten wird, ist also aus ursprünglich jüdischen Elementen zusammengesetzt. Wir dürfen darum kühn annehmen, daß sie bereits vor Christus von den Juden geschaffen wurde und bald traditionell geworden war. Johannes hat dieselbe dann zur Einkleidung seiner apokalyptischen Ideen verwandt, wie er überhaupt fast in allen seinen Bildern zum bessern Verständniß auf die damals unter den Juden geläufigen Vorstellungen zurückgeht; aus der Apokalypse ist dieselbe in die angeführten Apokryphen und in die Schriften mancher Kirchenväter übergegangen.

Was nun den Elias angeht, so ist durch das Gesagte zum Theil schon klar geworden, welche Erwartungen die Juden mit seinem Namen verbanden. Auch er weilt leiblich im Himmel nach ihrer Anschauung und wird einst als Bußprediger vom Antimessias den Tod erleiden. Wir haben darum hier nur noch die Frage zu beantworten, wie man zu dieser Vorstellung gekommen sei. Daß man den Propheten Elias sich als Bußprediger dachte, brauchte nicht, wie bei Henoch, erst combinirt oder vermittelt zu werden. Denn im Leben trat er wirklich, und mehr als andere Propheten, als solcher auf [45]. Nun aber wird bekanntlich von ihm berichtet, daß er auf einem feurigen Wagen gegen Himmel gefahren sei [46]. Man schloß aus diesem Bericht, auch er sei nicht gestorben, sondern

---

[45] 1. Kön. 17 — 19. 2. Kön. 1.

[46] 2. Kön. 2, 11.

leiblich in den Himmel versetzt worden. Ferner redet schon der Prophet Malachias (3, 23) von der Wiederkunft des Elias vor dem großen, schrecklichen Tage Jehova's Behufs Bekehrung der Sünder [47]. Da man sich nun den Propheten Elias wie Henoch als nicht gestorben vorstellte, so mußte man gerne zum buchstäblichen Verständniß dieser prophetischen Stelle greifen und denken, vor dem Messias werde der strenge Bußprediger Elias zum zweiten Male auf Erden erscheinen und dann den Tod erleiden. Diese Erwartung von der Wiederkunft des Elias war so verbreitet unter den Juden, als die des Messias selbst [48]. Ja man glaubte die Ankunft des Propheten zum Kriterium für die Beurtheilung machen zu dürfen, ob der Messias schon erschienen sein könne, oder nicht [49]. Der Heiland selbst geht auf diese Combinationen ein, erklärt aber seinen Vorläufer, den Täufer Johannes für den wieder erschienenen Elias [50]. Als solcher war auch Johannes schon vor seiner Geburt angekündigt worden [51], und tritt derselbe nicht allein als Bußprediger, sondern sogar äußerlich in seiner Kleidung und seinem eigenen Leben ganz in die Fußstapfen des alten Wunderpropheten ein [52]. Natürlich war die jüdische Erwartung hierdurch nicht befriedigt, weil sie sich zu einem geistigen Verständniß der alttestamentlichen Weissagungen nicht zu erheben vermochte. Und darum hielt man denn an dem Gedanken fest, daß der Messias noch nicht erschienen sein könne, weil Elias noch nicht wiedergekommen sei [53].

Noch eine dritte Person genoß bei den Juden bisweilen das Ansehen, nie gestorben zu sein, der große Gesetzgeber Moyses. Ueber sein Ende enthält bekanntlich der Schluß des Pentateuchs

---

[47] Vgl. Sir. 48, 10.

[48] Joh. 1, 21. Matth. 16, 14.

[49] Matth. 17, 10.

[50] Matth. 11, 13 f. 17, 12.

[51] Luk. 1, 17.

[52] Mark. 1, 6 vgl. 2. Kön. 1, 8.

[53] Nach *Just.* Dial. c. 8 erwartet z. B. der Jude Trypho, Elias werde den Messias salben und ihn als solchen offenbaren. Auch in der Mischna, um vom spätern Judenthum nicht zu reden, Edajoth VIII, 7 wird von dem wiederkommenden Elias gesprochen.

eine etwas dunkle Erzählung[54]. Der Bericht, daß sein Grab nirgendwo gefunden werde, genügte schon zur Entstehung der Idee, Moyses sei überhaupt nicht gestorben, sondern auch leiblich in den Himmel aufgenommen worden. Allerdings war diese Tradition nicht so constant wie jene über Henoch und Elias, und sie konnte dies schon aus dem Grunde nicht sein, weil in der Bibel ausdrücklich vom Tode des Moyses gesprochen wird. Aber sie redet doch in so seltsamer und geheimnißvoller Weise über seinen Tod, daß man unbeschadet des Ansehens der biblischen Erzählung den Gedanken an seine Himmelfahrt hegen konnte, nur in etwas anderer Weise, als man sie bei Henoch und Elias sich vorzustellen gewöhnt war[55]. Mit dieser Vorstellung verband man denn später auch den Gedanken an die Wiederkunft des Gesetzgebers, mit Rücksicht auf die göttliche Verheißung, ein großer Prophet gleich dem Moyses solle einst erweckt werden[56]. Zumal die Samaritaner, denen das Ansehen des Moyses über Alles ging, sahen seiner persönlichen Wiederkunft entgegen[57]. Diese, allerdings seltenere, Erwartung, verbunden

---

[54] Deut. 34, 5 ff. Die Dunkelheit liegt darin, daß 1) sein Tod erwähnt wird, 2) es zugleich heißt, sein Grab sei nicht zu finden, 3) endlich gesagt wird, er habe völlige Kraft und Gesundheit bis zum Ende behalten.

[55] Ohne auf die spätern rabbinischen Sagen hier Rücksicht zu nehmen, führen wir nur die Aeußerung des Josephus an, welcher Antt. IV, 8, 48 erzählt, Moyses sei von einer Wolke verdeckt in einem Geklüft verschwunden und habe in den h. Büchern gemeldet, er sei gestorben, damit man nicht sage, er sei zu Gott gegangen (*πρὸς τὸ θεῖον αὐτὸν ἀναχωρῆσαι*). Es ist bemerkenswerth, daß Jos. diesen Ausdruck bezüglich des Henoch gebraucht hat (Antt. I, 3, 4), während er Antt. IX, 2, 2 von Henoch und Elias, ähnlich wie oben von Moyses, erzählt, sie seien verschwunden (*γεγόνασιν ἀφανεῖς*). Nach Jos. also wäre Moyses nicht gestorben, sondern verschwunden, ähnlich wie Henoch und Elias, aber doch nicht so, daß man von ihm das hätte sagen dürfen, was man von diesen sagte. In der Assumpt. Moys. ed. *Ceriani* p. 61 heißt es sehr mysteriös, das Grab des Moyses sei die ganze Erde; gleichwohl muß der Verfasser an den wirklichen Tod des Moyses geglaubt haben, weil er in dem Fragment bei Jud. v. 9 Michael mit dem Satan über den Leib des Moyses streiten läßt. Auch bei *Clem. Alex.* Strom. I, 23 p. 412, VI, 15 p. 806 ed. Pott. findet sich noch die Anschauung von einer Himmelfahrt des Moyses; ebenso mit Bezug auf Matth. 17 bei *Ambros.* De Cain et Abel I, 2.

[56] Deut. 18, 15.

[57] Chron. ed. Juynb. p. 6.

mit der Ansicht über die eigenthümliche Hinwegnahme des Moyses von der Erde, stellte ihn bei Einigen in dieselbe Reihe mit Henoch und Elias [58].

Außer von diesen dreien wird eine den Tod vermeidende Himmelfahrt, freilich nur vereinzelt und ohne irgend einen biblischen Anhaltspunkt, auch von Esdras gemeldet, dem Wiederhersteller der theokratischen Zustände Israels, der als der zweite Moyses angesehen wurde [59]. An eine für die Eschatologie bedeutsame Wiederkunft des Esdras wird man schwerlich je gedacht haben, weil die Idee von seiner Himmelfahrt es zu der Autorität einer Tradition nie gebracht hat. Als Ausfluß jüdischer Auffassung muß es ferner angesehen werden, daß in einem neutestamentlichen Apokryphon von Joseph, dem Nährvater Jesu, erzählt wird, er sei allerdings gestorben, aber sein Leib solle nicht verwesen bis zum Gastmahl des tausendjährigen Reiches. Joseph hätte leiblich in feurigem Wagen gegen Himmel fahren können gleich Elias, aber er habe wegen Adam's Sünde dem Tode den Tribut bezahlt [60]. Diese Mittheilung läßt uns in sehr lehrreicher Weise erkennen, daß man, mindestens in späterer Zeit, die leibliche Himmelfahrt fast für ein unerläßliches Requisit eines hervorragenden Dieners Gottes ansah. Darum kann es uns denn nicht befremden, wenn die Juden zur Zeit Christi nicht allein an die Wiederkunft Henoch's, Elias', bisweilen auch des Moyses dachten, sondern sogar allgemein das Wiedererscheinen irgend eines Propheten aus der alten Zeit für möglich hielten [61].

---

[58] *Hilar.* in Matth. c. 20 §. 10 läßt z. B. Moyses und Elias mit dem Antichrist kämpfen. Die rabb. Stellen ähnlichen Inhalts s. bei *Schöttgen* hor. hebr. ad Matth. 17, 3 und De Mess. p. 544.

[59] 4. Esdr. fin. (In der Vulg. wurde diese Stelle mit Bezug auf die folgenden angehängten Kap. ausgelassen.)

[60] Hist. Jos. fabri lignar. c. 26. 28.

[61] Vgl. Matth. 16, 14. Joh. 1, 21. 7, 40. Als Prophet *κατ' ἐξοχήν* galt nach 2. Macc. 15, 14 Jeremias; dessen Wiederkunft hielt man auch für am ehesten denkbar, wenigstens in späterer Zeit mit Bezug auf die Erwartung, dieser Prophet, der die Bundeslade verborgen (vgl. 2. Macc. 2, 1 ff.), werde dieselbe in der messianischen Zeit wieder hervorzuholen haben. Vgl. *Joseph. Gorion.* I, 17 ed. Breithaupt. Noch *Victor.* in Apoc. XI, 3 (Bibl. Patr. III, 418) denkt bei dieser Stelle an den wiedererscheinenden Jeremias.

Derselbe sollte dann wie jene vor dem Ende der Dinge, welches man in kürzester Frist erwartete, noch einmal als Bußprediger auftreten. Natürlich aber konnte es nur ein solcher sein, der nicht auf gewöhnliche Weise den Tod erlitten, sondern gegen Himmel aufgefahren war.

10. Mit der Vorausverkündigung einer auf die bezeichnete Weise entstehenden religiös-moralischen Katastrophe verbindet sich schon bei dem Propheten Isaias (13, 9 f.) die andere der größten kosmischen Umwälzung, welche gedacht werden kann. Und auch bei andern Propheten heißt es, dem Erscheinen des großen Tages Jehova's werde das Beben der Erde und die Erschütterung der Himmel voraufgehen[62] und die Sonne, der Mond und die Sterne würden verfinstert werden[63]. Diese Bilder einer völligen Weltumwandlung, welche schon der Psalmist angedeutet hatte mit den Worten (72, 7): „bis kein Mond mehr ist", sind, weil gar zu naturgemäß, überall beibehalten worden, wo es galt das Ende der Dinge zu beschreiben[64]. Bezüglich der spätern jüdischen Literatur heben wir hier das schon erwähnte Fragment der „Himmelfahrt des Moyses" hervor, in welchem auch von einer Erschütterung der Erde, von dem Einsturze der Berge, der Verfinsterung der Sonne und des Mondes und der Verwirrung des Sternenlaufes gesprochen wird[65]. Etwas modificirt heißt es im 4. Buche Esdras, die Sonne werde des Nachts und der Mond am Tage leuchten, und ganz dem finstern, unheimlich gestimmten Charakter des Verfassers gemäß wird beigefügt, aus dem Holze werde Blut tröpfeln und der Stein werde reden; die Vögel würden auswandern und das Meer von Sodoma lebendige Fische auswerfen. Eine geheimnißvolle Stimme werde erschallen, überall wildes Chaos herrschen, Feuerbrände wüthen, reißende Thiere auswandernd umherziehen, Weiber ungeheure Mißgeburten zur Welt bringen u. s. w. (5, 4 ff.)[66]. Weiterhin wird an dieser Stelle

---

[62] Joel 2, 10.

[63] Joel. 2, 10. 31. 3, 15. Habak. 3, 11.

[64] Vgl. Matth. 24, 29. Mark. 13, 24. Luk. 21, 25. Apgesch. 2, 20. Offenb. 6, 12. 9, 2.

[65] Ed. *Ceriani* p. 60.

[66] Man sieht, daß das Gegentheil von allem Regelmäßigen und Natür-

der Streit der Freunde unter einander nur berührt (5, 9), später aber speziell hervorgehoben, daß auch politische Wirren zu den Vorzeichen des Gerichtes gehören, daß Stadt gegen Stadt, Land gegen Land, Volk gegen Volk und Reich gegen Reich zu Felde ziehen werde (13, 37). Bezeichnet ja auch der Heiland dies fast mit denselben Ausdrücken als den „Anfang der Schmerzen"[67].

Nach allen diesen einleitenden Ereignissen und Vorzeichen wird der Weltuntergang, oder genauer die Weltumgestaltung selbst vor sich gehen. Andeutungen über diese finden wir in der alttestamentlichen Offenbarung keine vor. Um so mehr hat man später über die Art und Weise derselben nachgedacht. Und zwar haben nicht allein die orthodoxen Juden, welche in allen Fragen eine positive, fast greifbare Antwort suchten, sich besonders mit diesem Gegenstande beschäftigt, sondern auch die der Mystik und Spekulation ergebenen. Diese freilich anders als jene. Philo z. B. legt sich ganz ruhig die Frage vor, wie denn die Umgestaltung der Welt vollzogen werden würde, gleich als ob man a priori dieselbe mit

---

lichen als Bild der völligen Umdrehung der Welt hier vorausverkündet wird. Darum kann denn auch der Aeußerung, das Holz werde Blut tröpfeln, nur dieser allgemeine Sinn zuerkannt werden, und nicht etwa die Bedeutung einer christlichen Reminiscenz an den Kreuzestod Jesu.

[67] Matth. 24, 6 ff. Mark. 13, 7 f. Luk. 21, 9 ff. Der Ausdruck *ἀρχὴ ὠδίνων* ist zweifelsohne gewählt, um die ganze Katastrophe nicht sowohl als Ende der Welt, sondern vielmehr als Geburtswehen einer neuen Daseinsweise zu bezeichnen. Wenn in spätern jüdischen Schriften von den „Schmerzen des Messias" die Rede ist, so entstand diese Darstellung höchst wahrscheinlich aus jener Aeußerung des Heilandes. Wenigstens erscheinen dieselben verbunden mit dem „Gerichtstage" und dem „Tage Gog's und Magog's". Vgl. *Schöttgen* De Messia p. 550 ff. Schon Schegg Comment. zu Matth. III, 243 hat mit Recht die Ansicht Buxtorf's, Lightfoot's u. A. verworfen, welche ohne alle Beweisstelle jene jüdische Vorstellung für die vorchristliche Zeit in Anspruch nehmen. In späterer Zeit muß die jüdische Phantasie sich überhaupt viel mit den Vorzeichen des messianischen Gerichtes beschäftigt haben. Es wurden eigene Schriften über diesen Gegenstand verfaßt. Vgl. *Buxtorf* Lex. talm. ad vocab. ארמילום. Auch in judenchristlichen Kreisen malte man die biblischen Andeutungen weiter aus, wie ein Fragment der Apocal. Petri in den Eclog. des *Clem. Alex.* (nicht des *Euseb.*, wie Mover's Kirch.-Lex. I, 353 durch ein Versehen angibt) §. 49 sq. bei *Grabe* Spicil. Patr. I, 74 zeigt.

Sicherheit zu beantworten vermöchte. Er entwickelt weitläufig, entweder in Feuer oder in Glanz müsse die Erde sich auflösen (de mundi incorruptib. §. 18 ed. Mang. p. 505), und entscheidet sich zuletzt dahin, sie werde durch Feuer und Wasser umgestaltet werden (ibid. §. 21, ed. Mang. p. 508 und §. 27, ed. Mang. p. 515)[68]. Nicht in dieser Weise spekulativ, sondern weissagend und poetisch schildert uns die alte jüdische Sibylle die große Weltkatastrophe, aber doch so, daß sich die alexandrinisch-jüdische Richtung in ihrer Darstellung erkennen läßt. Allerdings sind die hierhin gehörigen Stücke der Sibyllinen größten Theils erst spät entstanden, aber sie enthalten so ausschließlich die jüdische Anschauung, daß wir sie unbedenklich an dieser Stelle anführen dürfen. Gott, heißt es da, zerstört die Welt durch den Einsturz des Himmels und durch Feuergüsse und läutert sie so *εἰς καθαρόν* — in ihren neuen, verklärten Zustand hinauf (III, 81 ff.). Nach V, 274 ff. geschieht dies durch einen feurigen Regen. Großartiger noch kündigt der Verfasser von V, 528 ff. einen gewaltigen Kampf der Sternbilder an, welcher so endet, daß der Himmel die kämpfenden Gestirne auf die Erde niederwirft, und diese dadurch in Brand geräth. Eines der ältesten Orakel aber läßt die Welt durch Brand in glühenden Staub verwandelt werden (IV, 175 ff.). Und endlich weissagt in einem ebenfalls ganz jüdisch gehaltenen Stücke ein späterer Verfasser, Feuer werde Erde, Himmel und Meer und die Thore des Hades verbrennen (VIII, 225 f. vgl. 337 ff.). Auch ihm gilt nach 411 ff. das Feuer als das Läuterungsmittel des Universums. Die Anschauung also, welche der Apostel in dieser Hinsicht ausgesprochen hat[69], war eine unter den Juden allgemein verbreitete[70].

---

[68] So heißt es auch in der pseudophilonischen, aber aus Philo's Werken componirten Schrift de mundo §. 15 (ed. Mang. p. 616), §. 22 (ed. Mang. p. 623).

[69] 2. Petr. 3, 10. Vgl. 1. Kor. 3, 13. 2. Thess. 1, 8.

[70] *Just.* Apol. II, 20 führt neben der Sibylle noch einen Schriftsteller Hystaspes für diese Anschauung an, dessen Schrift nach den Mittheilungen der Kirchenväter, zumal des alexandrinischen Clemens, ungefähr einen ähnlichen Charakter wie die Sibyllinen gehabt haben muß.

Nach dieser schrecklichen Katastrophe entsteht nun gemäß der jüdischen Ueberlieferung eine neue, verklärte Welt. Schon bei Is. 65, 17. 66, 22 wird von einem neuen Himmel und einer neuen Erde gesprochen, und sind auch in diesem Punkte die Aeußerungen des Propheten als die Grundlage der spätern Anschauungen zu betrachten. Spekulativ erfaßt, mußten dieselben zu der Idee einer Neubildung der Welt führen, da ein Untergehen der bestehenden und eine völlige Neuerschaffung undenkbar schien. Darum hat schon Philo an den angezogenen Stellen ausdrücklich erklärt, daß es auf einen Untergang der Welt nicht abgesehen sei, und die Sibylle spricht positiv von deren Läuterung. Selbst im Buche Henoch, welches auffallend wenig über die große Weltveränderung redet, wird 91, 16 ein neuer Himmel angekündigt. Ueber die Einrichtung dieser neuen Welt jedoch wissen die jüdischen Schriftsteller in'sgesammt nichts zu berichten, abgesehen von den Strafen und Belohnungen, die nach Ablauf der irdischen Entwicklung über Engel und Menschen verhängt werden. Nur Ein Gedanke ist es, der sich stets wiederholt, und der auch von dem h. Johannes in christlicher Form ausgesprochen worden ist[71]. Derselbe beruht ursprünglich auf mehreren Stellen bei Isaias, dessen Lieblingsidee er gewesen zu sein scheint. Es kann ihm schon wegen der Form, in welcher er bei dem Propheten auftritt, nur metaphorische, nicht eigentliche Bedeutung beigelegt werden. Die Sonne, so lautet nämlich diese Anschauung, soll in der neuen Welt nicht mehr leuchten, weil Gott selbst, — wofür denn der Apokalyptiker des Neuen Testamentes das Lamm Gottes setzt — ihr Licht ist[72]. In der jüdischen Apokryphen-Literatur wird dieser Gedanke am klarsten vom Verfasser des 4. Esdrasbuches ausgesprochen[73]. Einen weitern Versuch, die neue Welt

---

[71] Offenb. 21, 23. 22, 5.

[72] Is. 24, 23. 30, 26. 60, 19.

[73] 7, 39: „Und an jenem Tage wird weder Sonne noch Mond sein, weder Sterne noch Wolken noch Blitz noch Donner noch Wind noch Wasser noch Luft, weder Finsterniß noch Nacht noch Tag, weder Sommer noch Herbst, weder Frühling noch Winter, weder Sturm noch Hitze noch Schnee noch Regen noch Hagel noch Reif noch Thau, weder Abend noch Morgen noch Wetterleuchten noch Feuerkugeln, sondern nur der Glanz der Herrlichkeit

zu beschreiben, haben die Juden wenigstens in älterer Zeit ungeachtet ihrer phantastischen Richtung nie gemacht.

11. Die Grenzscheide zwischen dieser Welt (*αἰὼν οὗτος*) und der zukünftigen (*αἰὼν ἐρχόμενος*) bildet das allgemeine Gericht. Wie tief und ursprünglich die Idee von einem solchen Gerichte im Judenthum wurzelte, ist durch unsere frühern Bemerkungen über den „schrecklichen Tag Jehova's" schon hinreichend in's Klare gebracht. In den Einzelnheiten schwankt die jüdische Anschauung über das Gericht, wenngleich über manche Punkte auch wieder eine ziemliche Uebereinstimmung herrscht. Vorzüglich ist man nicht klar darüber gewesen, ob vor der großen Weltveränderung das Gericht auf Erden abgehalten werden würde, oder nach derselben in uns unbekannten Verhältnissen. Der Targumist Jonathan hat jedenfalls an Ersteres gedacht, da er in dem irdischen Jerusalem das Gericht stattfinden läßt[74]. Ebenfalls auch der Verfasser des B. Henoch; denn gemäß seiner Weissagung (1, 4 ff.) hält Jehova auf dem Berge Sinai das letzte Gericht ab, eine Idee, welche darum sehr ansprechend erscheinen mußte, weil auch dort das Gesetz, nach welchem gerichtet wird, gegeben wurde. Daß wirklich der irdische Berg Sinai, und nicht etwa ein apokalyptischer, ideeller gemeint sei, geht daraus hervor, daß 102, 2 gesagt wird, am Gerichtstage würden alle Lichter erschüttert vor großer Furcht und die ganze Erde würde bestürzt und zittern und zagen. Seltsamer Weise ist überhaupt die jüdische Anschauung von einer völligen Weltumgestaltung dem B. Henoch fremd[75]. Denn wie hier die großartigen Störungen am Firmament ausdrücklich mit dem Gerichtstage und dessen Schrecknissen in Verbindung gebracht werden, ohne daß sie als Uebergang in neue Weltzustände aufgefaßt würden, so wird auch

---

Gottes, daß ihn schauen alle die auf ihn hoffen; und die Dauer Eines Tages ist 70 Jahre."

[74] Zu Js. 33, 14.

[75] Die schon erwähnte Aeußerung Hen. 91, 16 über einen neuen Himmel muß demnach als eine vereinzelte Reminiscenz an die sonstigen jüdischen Anschauungen angesehen werden.

sonst von der Beschaffenheit der Erde nach dem Gerichte wie von der gegenwärtigen gesprochen. Im Gegensatze zu dieser Anschauung aber heißt es an den angeführten Stellen der Sibyllinen, wo von der großen Weltkatastrophe die Rede ist, nach derselben erfolge das Gericht.

Aus der bildlichen Darstellung des Alten Testamentes, daß die Namen der Gerechten in himmlische Bücher, in die sogenannten Bücher des Lebens eingetragen würden[76], mußte sich naturgemäß die Vorstellung entwickeln, das Gericht werde nach den Aufzeichnungen dieser Bücher abgehalten werden. Diese Idee ist denn auch ganz allgemein verbreitet gewesen[77] und hat sich selbst in der neutestamentlichen Apokalypse, natürlich nur als bildliche Einkleidung einer offenbarungsmäßigen Wahrheit, erhalten[78]. Am bestimmtesten wird der dieser Vorstellung zu Grunde liegende Gedanke 4. Esdr. 7, 81 ausgesprochen, wo es heißt, Niemand könne am Gerichtstage für einen Andern Fürsprache mehr einlegen, sondern Jeder habe dann das zu tragen, was von ihm vollführt worden sei. Mit andern Worten: während der irdischen Entwicklung wird im Buche des Lebens aufgezeichnet und gestrichen, der Abschluß aber erfolgt mit dem Ablauf jener Entwicklung, so daß dann nach dem vorhandenen Inhalte des Lebensbuches das Gericht unbedingt abgehalten wird.

Ebenso allgemein wird der Schall der Posaune als ein besonders Schrecken erregendes Zeichen des Anfanges des Gerichtes erwähnt[79]. Auch diese Vorstellung hat der Heiland selbst in seine Beschreibung des Gerichtes aufgenommen, wie deßgleichen der Apostel Paulus dieselbe sich aneignete[80]. Paulus aber spricht schon von der letzten Posaune (ἐσχάτη σάλπιγξ) in der angeführten Stelle

---

76 Ex. 32, 32 f. Num. 11, 15, vgl. Phil. 4, 3. Offenb. 3, 5. 13, 8. 22, 19.

77 Hen. 47, 3. 4. Esdr. 6, 20.

78 Offenb. 20, 15.

79 4. Esdr. 6, 23 u. A.

80 Matth. 24, 31. 1. Kor. 15, 52. 1. Thess. 4, 15. An letzterer Stelle wird von der Posaune des „Erzengels" gesprochen. Es kann damit nur Michael gemeint sein, der überhaupt in der Eschatologie eine große Rolle spielt, und speziell auch nach der spätern jüdischen Ueberlieferung in die Gerichtsposaune zu stoßen hat.

seines Briefes an die Korinther; wenn er das nicht so verstanden hat, daß dadurch die eschatologische Posaune bezeichnet werden soll, so führt uns dieser Ausdruck auf die Darstellung des h. Johannes, nach welcher sieben Engel, jeder einmal, in die Posaune stoßen werden[81]. Beide Stellen, zusammengenommen, lassen uns schließen, daß die jüdische Vorstellung über das Ertönen der Gerichts-Posaune am Ende der Dinge damals schon sehr ausgebildet gewesen sein müsse[82]. Auch sie entstand, wie die Idee des B. Henoch über den Ort des Gerichtes, aus der mosaischen Erzählung über das Ereigniß der Gesetzgebung auf dem Berge Sinai[83].

Eine besonders wichtige Beschäftigung wird den Engeln auch beim Gerichte selbst zugesprochen. Wie nämlich die gefallenen Geister selbst, ihren provisorischen Verschluß in der Erde verlassend, dem ewigen Feuer der Hölle überantwortet werden, so sind die guten gleichzeitig bei dem Gerichte über die Menschen als Werkzeuge der göttlichen Gerechtigkeit thätig. Besonders reich ausgestattet tritt uns diese Anschauung in den Sibyllinen entgegen. Da wird nämlich (II, 288 ff.) von dem Engel Uriel gemeldet, daß er die Thore des Hades d. i. des Reiches der Abgeschiedenen zu erbrechen und die Seelen zum Gerichte zu führen habe. Nach Abhaltung des Gerichtes zwingen Engel mit brennenden Geißeln und feurigen Ketten die Gottlosen in die Hölle (II, 288 ff.), die Guten aber werden von den Engeln über einen Feuerstrom gesetzt und zum Licht geführt[84].

12. Bei diesen einfachen Auffassungen aber blieb man nicht stehen. Man sprach von einer ersten und zweiten Auferstehung und verlegte dazwischen das sogenannte tausendjährige Reich[85]. Diese beiden Vorstellungen standen nämlich mit einander in Verbindung.

---

[81] Offenb. 8, 2 ff.

[82] Wenn nach der Vulg. 4. Esdr. 5, 4 der dritte Posaunenschall erwähnt wird, so beruht das nur auf einer Verstümmlung des Textes.

[83] Ex. 19, 13. 16. 19 vgl. Hebr. 12, 19.

[84] II, 316: διὰ αἰθομένου ποταμοῖο. Es ist dies jedenfalls der griechische Phlegethon. Dieselbe Vermischung jüdischer und hellenischer Anschauung über das Jenseits tritt also hier hervor, welche wir im B. Henoch vorgefunden haben.

[85] Vgl. *Bertholdt* De christ. Jud. p. 193.

Diejenigen, welche an der ersten Auferstehung Theil hatten, sollten die Freuden des tausendjährigen Reiches genießen, die übrigen Gerechten nicht. Es entstand ein solch sonderbarer Glaube aus der Verbindung mißverstandener prophetischer Stellen mit dem irregeleiteten Bewußtsein der Juden, das auserwählte Volk zu sein. Auf die Dauer nämlich konnten sie nicht verkennen, daß auch die Heiden zum Dienste Jehova's und zum Heile berufen seien. Zumal in der spätern Zeit, da viele Heiden als Proselyten zum Judenthume übertraten, und die jüdische Nation in beständigem und ausgedehntem Verkehr mit heidnischen Völkern lebte, ja durch Verträge mit denselben verbunden nicht selten ihnen zu großem Danke verpflichtet war, mußte die schon im Alten Testamente niedergelegte Idee immer mehr in den Vordergrund treten, daß Jehova, in besonderm Sinne freilich „der Gott Israels", doch auch der Gott der ganzen Menschheit sei. Andererseits aber wollten die Juden gleichwohl den Vorrang vor den Heiden behaupten, und dieser Vorrang, meinten sie, müsse ihnen auch im messianischen Reiche bewahrt bleiben[86]. Wir haben nun schon früher darauf hingewiesen, daß allerdings bei den Propheten Sion eine bleibende Herrlichkeit zugesprochen wird, und daß unter gewissen Bedingungen diese Weissagung auch wirklich in mehr als geistiger Weise erfüllt worden wäre. Die Juden gingen aber in dieser Hoffnung zu weit und verkehrten dadurch die Wahrheit in Irrthum. Sie glaubten nicht allein, daß Jerusalem der hierarchische und theokratische Mittelpunkt des Gottesreiches auch in der messianischen Zukunft bleiben werde, sondern sogar, daß die Israeliten in bevorzugter Weise an den Gütern dieses Reiches participiren sollten. Auch letzterer Irrthum war dem Scheine nach biblisch begründet. Während die Propheten geradezu von den Heiden weissagen, dieselben würden zum Berge Sion kommen, schildern sie das Glück Israels durch bildliche Ausdrücke, welche den irdischen Verhältnissen entnommen sind. Daraus bildeten sich die Juden nun die Anschauung, es werde das Volk Israel allein in der

---

[86] Den äußersten Grad hat dieses nationale Selbstbewußtsein wohl im B. Henoch erreicht, wo (90, 30) es heißt, vor den Israeliten fielen im Himmel die Heiligen d. h. die Engel huldigend nieder.

messianischen Zeit in einen Zustand paradiesischen, aber irdischen, Glückes versetzt werden; erst nach dieser Periode werde das messianische Reich seine bleibende Gestalt erhalten, Juden wie Heiden in sich umschließend. Wann diese Auffassung aufgekommen sei, läßt sich nicht bestimmen; es ist dies schon darum nicht möglich, weil sie, ihrem Charakter gemäß ziemlich unbestimmt, nur allmälig sich fixiren konnte. Bestimmter hieß es in der spätern Zeit, jenes paradiesische Judenreich werde 1000 Jahre auf Erden bestehen. Schon in dem Briefe des Barnabas (c. 15) wird diese Erwartung aus Ps. 90, 4 und Gen. 2, 2 hergeleitet: aus der Sabbathruhe Jehova's am siebenten Tage und der Aeußerung, 1000 Jahre seien vor Gott wie Ein Tag. Diese Herleitung ist ohne Zweifel richtig; denn nach jüdischer Anschauung umfaßt die Weltdauer 6000 Jahre, — eine offenbare Analogie zu den sechs Schöpfungstagen. Daran schließt sich also nun als siebenter Tag die tausendjährige Periode des irdischen Messiasreiches an, und dann erst beginnt der ewig dauernde Zustand der Zukunft. Um die Analogie vollständig zu machen, nahm man bisweilen noch an, nach Ablauf jener paradiesischen Periode werde die ganze Welt sieben Tage lang im Schweigen verharren, und dann die neue Zeit beginnen[87]. Auf diese Weise träte sogar eine Schöpfungswoche an den Anfang der Ewigkeit, wie sie auch der irdischen Entwicklung voraufgegangen war.

Der Genuß der in dem tausendjährigen Reiche gebotenen Güter sollte nun, wie gesagt, nach der jüdischen Vorstellung, ausschließlich dem auserwählten Volke zu Theil werden. Daher lehrte man denn, es würden bei dem Beginne jener Periode die entschlafenen Juden auferstehen und mit den noch Lebenden sich vereinigen zur Theilnahme an jener tausendjährigen paradiesischen Seligkeit. Man

---

[87] 4. Esdr. 7, 30. Mitunter, wie gerade an dieser Stelle (v. 28) wird die Dauer jenes verheißenen Judenreiches auf 400 Jahre festgesetzt. Es geschieht dies mit Bezug auf Ps. 89, 15 und Gen. 15, 13. An jener Stelle heißt es, die Israeliten würden erfreut für die Jahre ihrer Leiden; an dieser aber wird die Zeit ihrer Knechtschaft auf 400 Jahre angegeben. Nach dieser Auffassung wäre das jüdisch-messianische Reich der Gegensatz zur jüdischen Knechtschaft in Aegypten. Vgl. Corrodi Krit. Geschichte d. Chiliasm. I, 203. 326.

nannte jene Auferstehung die erste zum Unterschied von der allgemeinen auch auf die Heiden sich erstreckenden, welche nach Beendigung jenes paradiesischen Zustandes eintreffen sollte. Natürlich mußte nun die erste Auferstehung nebst dem, was sich an dieselbe anschloß, vor das Gericht verlegt werden, weil bei diesem die Heidenvölker nicht ausgeschlossen sind. Die große Weltkatastrophe mit ihren Folgen sollte also die Erde in jener Zeit noch nicht berührt haben, sondern diese in ihren jetzigen Verhältnissen, wenigstens ohne wesentliche Veränderung, fortbestehen. Für diese Anschauung kamen den Juden die alttestamentlichen Schilderungen sehr gut zu Statten, welche sie mit einigem Schein von Berechtigung auf die erhoffte Zeit beziehen konnten[88]. Ja man ging sogar in der sinnlichen Erwartung so weit, daß man den Messias, den König jenes paradiesischen Judenreiches mit den Seinigen ein beständiges Gastmahl halten ließ, und die Thiere bezeichnete, die bei diesem Mahle sollten verzehrt werden. Abgesehen von den in den spätern rabbinischen Sagen vorkommenden Thieren, werden schon früher Leviathan und Behemoth genannt, jener als das größte Wasser-, dieses als das größte Landthier. Auch in neutestamentlichen Apokryphen wird noch von dem tausendjährigen Mahle gesprochen, freilich ohne spezielle Anführung jener colossalen Gerichte[89]. Wenn aber der Heiland selbst die Genüsse der ewigen Seligkeit unter dem Bilde des Gastmahles darstellt, an welchem er mit den Seinigen Theil nehmen werde, so hat er sich hierbei im Ausdruck ganz an die volksthümliche Anschauung seiner Zeit angeschlossen, freilich mit völliger Umgestaltung des zu Grunde liegenden Gedankens[90]. Indessen diente auch schon vor seiner Zeit jenes Bild mitunter zur Bezeichnung der

---

[88] Vgl. z. B. Js. 11, 6 ff. 65, 19 ff. Ezech. 37, 22 ff. 46, 16 ff. 47, 1 ff. u. a.

[89] Hist. Jos. fabri lignar. c. 26.

[90] Am klarsten zeigt sich dies wohl Luk. 14, 14 ff., wo bei einem Gastmahl Jemand den glücklich preist, welcher einst im Reiche Gottes mitspeisen würde (die Var. ἄρτον und ἄριστον ist für unsern Zweck irrelevant) und Jesus darauf ihn in einer Parabel belehrt, daß die Eingeladenen (die Juden) nicht Theil nehmen wollten an dem bereiteten Mahle und dafür denn dasselbe Armen und Elenden (den Heiden) zu Gute kommen solle.

ewig dauernden Seligkeit aller Gerechten. Im Buche Henoch (59, 7 ff.) wird bereits von dem ewigen Gastmahl, aus Leviathan und Behemoth bestehend, gesprochen, jene Vorstellung also, welche ursprünglich mit der Idee vom tausendjährigen Reiche verknüpft war, schon auf die ewige Seligkeit übertragen. Diese Uebertragung, schon vor Christus auf dem Gebiete des Judenthums vollzogen, zeugt übrigens auch dafür, daß die Idee des tausendjährigen Reiches nicht gerade ganz allgemein verbreitet gewesen sei. Andererseits ist es bekannt, daß durch den Anschluß der neutestamentlichen Apokalypse[91] an die jüdische Ausdrucksweise jener Zeit der Chiliasmus in die älteste christliche Theologie ist eingeschleppt worden, nicht ohne andauernde und heftige Kämpfe zu veranlassen. Derselbe muß also doch bei Weitem den größten Theil des damaligen Judenthums beherrscht haben. Ohne diese Annahme wäre es unerklärlich, wie die Judenchristen so sehr an ihm gehangen hätten.

Wie die Idee des Chiliasmus, so findet sich folgerichtig auch die der doppelten Auferstehung, beide natürlich nur dem Ausdrucke nach, in der Apokalyse des Neuen Testamentes, und ebenso die eines schließlichen Kampfes des Messias mit Gog und Magog[92]. Auch letztere ist ihrem Ursprunge nach ächt jüdisch, und geht in letzter Linie bis auf die Weissagung Ezechiel's (39, 1 ff.) zurück. Selbst in der Zeitbestimmung dieses Kampfes herrscht zwischen dem h. Johannes und der jüdischen Tradition Uebereinstimmung. Derselbe wird nämlich stets nach Ablauf der paradiesischen tausend Jahre angesetzt, nie davor. Sogar im Buche Henoch, welches von diesem Kampfe redet (56, 5), ohne das tausendjährige Reich zu erwähnen, wird derselbe möglichst weit zurückgeschoben, ja weiter als es vernünftiger Weise zulässig erscheint. Er soll nämlich noch nach dem messianischen Gerichte Statt finden. Angemessener verlegt Pseudo-Esdras (c. 13) denselben unmittelbar vor das messianische Gericht[93].

---

[91] Offenb. 20, 4 ff. [92] Offenb. 20, 7.

[93] Gleiches scheint der Targumist Jonathan zu 1. Sam. 2, 10 zu thun, da er die Rache an Gog und Magog mit der Erhöhung des messianischen Reiches zusammenstellt. Nach der jüdischen Tradition in der Mischna (Edajoth II, 10) soll der Kampf ein Jahr lang währen.

13. Ueber die Folgen des Gerichtes bezüglich der Gerechten ist nun sehr wenig zu sagen. Zunächst wird ihr Zustand als ein Zustand der seligsten Ruhe geschildert; Pseudo-Esdras läßt sie in der Anschauung Gottes stufenweise fortschreiten, und zwar gibt es nach ihm in dieser Beziehung eine siebenfache Gradation[94]. Abstrakter und einfacher wird im vierten Maccabäerbuche (§. 9) nach dem Vorgange des Buches der Weisheit (3, 1 ff.) die ewige Seligkeit als das Verweilen bei Gott (*εἶναι παρὰ θεόν*) bezeichnet, wie auch ähnlich Flavius Josephus dieselbe sich denkt als ein Leben am heiligsten Orte des Himmels im Zustande vollkommener Reinheit und Befriedigung, jedem Leiden unzugänglich[95]. Durch diese Bemerkungen ist die Frage nach dem ewigen Zustande der Gerechten nur erst einseitig beantwortet, und zwar nach der Seite hin, für deren Zeichnung die Juden das wenigste Geschick besaßen. Ueber die geistigen Genüsse, oder über die Verherrlichung der Seele der Tugendhaften haben sie, wenigstens außerhalb der alexandrinischen Schule, wenig nachgedacht. Desto mehr aber haben sie sich mit der andern, sinnlich faßbaren Seite unsers Gegenstandes beschäftigt. Daß die Gerechten auferstehen würden aus den Gräbern, um auch dem Leibe nach ein ewiges Leben zu genießen, darüber herrschte unter den gläubigen Juden Einstimmigkeit. Nach ihrer Anschauung, die allerdings die natürliche ist, gehört Leib und Seele im Menschen durchaus zusammen, und kann darum der anomale Zustand der Trennung kein bleibender sein. Bekanntlich wird dieser Gedanke schon im Buche Job (19, 25 ff.) mit großer Bestimmtheit ausgesprochen, nicht ohne die Hinweisung darauf, daß der Leib mit der Seele an dem Genusse der Anschauung Gottes sich betheiligen werde. Schärfer könnte man die Zusammengehörigkeit von Geist und Körper und deren einheitliches, in dieser Zusammengehörigkeit wurzelndes Schicksal nicht definiren, als es hier geschieht. Diese Lehre ward in der exilischen Zeit unbezweifelt festgehalten[96], und mit dem größten Nachdrucke spricht das zweite Maccabäerbuch nicht

---

[94] 4. Esdr. 7, 74 f.

[95] Bell. Jud. III, 8, 5 (cf. I, 33, 1), VII, 8, 7.

[96] Ezech. 37, 1 ff. Dan. 12, 1 ff.

allein von der Fortexistenz nach dem Tode, sondern auch von der Auferstehung zum ewigen Leben (7, 9 ff. 14, 46. 12, 43 f.). An letzterer Stelle wird sogar, wie dies auch im Neuen Testamente geschieht, bei der Voraussetzung des Fortlebens nach dem Tode die Auferstehung als etwas Selbstverständliches betrachtet [97]. Folgerichtig müssen die Leugner der Auferstehung unter den Juden auch Materialisten gewesen sein. Und dieses trifft denn auch wirklich, wie wir früher gefunden haben, bei den Sadducäern zu. Nur auf diejenigen paßt diese Bemerkung nicht, welche wie die Essener und die ägyptischen Theosophen prinzipiell die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele bestritten. Da ihnen eben der gegenwärtige Zustand des Menschen als etwas Anomales vorkam, und sie das Abstreifen der körperlichen Hülle als seine Bestimmung ansahen, so konnte bei ihnen wohl von dem Fortleben nach dem Tode die Rede sein, und mußten sie zugleich die Lehre von der Auferstehung verwerfen. Dies ist denn auch, wie wir bei der Anthropologie auseinander gesetzt haben, von ihnen stets geschehen. Abgesehen von der durch sie gemachten Ausnahme ist aber die Behauptung aufrecht zu erhalten, daß bei den Juden überhaupt die Lehre von der Auferstehung mit der von dem Fortleben nach dem Tode stand und fiel, und daß dies nicht etwa die vereinzelte Ansicht des Verfassers des zweiten Maccabäerbuches gewesen sei [98].

Ueber die Beschaffenheit der durch die Auferstehung verklärten Leiber berichten die jüdischen Theologen nur Weniges. Bei Daniel (12, 3) wird zuerst von dem zukünftigen Glanze der Gerechten gesprochen. Und diese Stelle scheint für die jüdische Anschauung

---

[97] Vgl. Matth. 22, 31 f. 1. Kor. 15, 29.

[98] Daß Sir. 48, 10 ff. ein Beweis für die Auferstehungslehre sei, behauptet *Böttcher* De inferis p. 253 mit demselben Unrechte, als Grimm Exeg. Handb. VI, 25 dieselbe Weish. 3, 7 bestritten wähnt. Ueber beide Stellen ist in dem Kap. über die Anthropologie das Nöthige gesagt worden. Aus dem B. Sirach legt am ehesten die Stelle 49, 18 ein mittelbares, wenngleich auch nur unsicheres, Zeugniß für den Glauben an die Auferstehung des Leibes ab. Die fromme Verehrung der Gebeine Joseph's, von welcher dort berichtet wird, erklärt sich wenigstens am besten durch diesen Glauben.

über diesen Punkt maßgebend geworden zu sein. Wenigstens ist in den spätern jüdischen Schriften der Vergleich der Gerechten oder ihres Antlitzes mit der Sonne und den Sternen ein stehender geworden [99]. Am übertriebensten, aber darum auch am geschmacklosesten hat der Targumist Jonathan denselben ausgeführt, da er sagt, die Gerechten leuchteten heller als die Sonne, jeder 343 Mal, und als das Siebengestirn an sieben Tagen [100]. Bekanntlich bedient sich der Heiland selbst jenes Vergleiches [101], und legt der Apostel Paulus ihn bei der Durchführung des Gedankens von der graduellen Verschiedenheit der künftigen Verklärung zu Grunde [102]. Die Erde, natürlich auch in verklärter Gestalt, wird dann den Seligen als ewige Wohnstätte überwiesen [103], Manna, auch „süßes Himmelsbrod" genannt, ihnen als Nahrung gereicht [104]. Und um ihre Seligkeit zu vollenden, wird ihnen der Genuß eines ununterbrochenen Umganges mit den Engeln gewährt. „Die auserwählten und heiligen Kinder steigen von den hohen Himmeln herab, und ihr Same vereinigt sich mit den Menschenkindern" [105].

14. Wir kommen zur Beantwortung der Frage, was man über das Schicksal der Bösen in der Ewigkeit gelehrt habe. Zunächst ist bei diesem Punkte die Ansicht abzuweisen, nach welcher die Juden an eine Vernichtung der Bösen am Gerichtstage geglaubt hätten. Diese Ansicht, durch einige mißverstandene biblische Ausdrücke veranlaßt, wurde bereits widerlegt, da wir die jüdische Anthropologie besprachen. Schwieriger aber und an diese Stelle ge-

---

[99] Hen. 1, 8. 38, 2 ff. 40, 1. 56, 3. 5. 104, 2. 105, 26. 4. Esdr. 7, 75. 91. Vgl. auch Weish. 3, 7.

[100] Zu 2. Sam. 23, 4.

[101] Matth. 13, 43.

[102] 1. Kor. 15, 41 f.

[103] So ausdrücklich *Sibyll.* IV, 175 ff. im Gegensatz zu dem Verborgenwerden der Bösen in der Erde.

[104] *Sibyll.* VII, 149 cf. Fragm. II, 43 ff.

[105] Hen. 39, 1. Schon Dillmann z. d. St. hat dies ganz richtig von den Engeln verstanden. Zur Bestätigung dieser Deutung verweisen wir auf Targ. Jonath. ad Zach. 3, 7, wo es von den Gerechten heißt, sie erhielten am Auferstehungstage Füße, die zwischen den Seraphim wandelten.

hörend ist die Beantwortung der Frage, wie man sich die Bestrafung der Bösen in der Ewigkeit vorgestellt habe. Zuvörderst: glaubte man an die ewige Dauer der Bestrafung? Allerdings vielleicht nicht allgemein, aber jedenfalls entfernte man sich nur selten von diesem Glauben, und zwar dann wohl in Folge eines Mißverständnisses. Noch in der vorrabbinischen Zeit wird nämlich von glaubwürdiger Seite her behauptet, Einige lehrten jährige, Andere ewige Höllenstrafen [106]. Ursprünglich ist jenes nun vielleicht nicht so verstanden worden, als ob die Ewigkeit der Strafe überhaupt in Abrede gestellt werden solle; sondern der Unterschied bestand etwa darin, daß Einige allen Verdammten die ewige Strafe zuerkannten, während Andere meinten, es gebe neben den ewigen auch vorübergehende Höllenstrafen. Daß durch letztere Behauptung annähernd die katholische Lehre vom Fegfeuer ausgesprochen wäre, bedarf keiner Bemerkung. Dieselbe konnte, die Richtigkeit unserer Annahme vorausgesetzt, offenbar nur durch den Gedanken veranlaßt werden, daß es doch Sünder gebe, für welche eine ewige Strafe zu hart sein würde [107]. Da man nun im Judenthume keinen besondern Strafort oder Strafzustand kannte, der mit unserm Fegfeuer parallel stände, so war man genöthigt, die Höllenstrafe für gewisse Sünder beendet werden zu lassen. Indessen spricht andererseits gegen diese Annahme, daß es auch im Targum Jonathan's zu Js. 66, 24 heißt, die Bösen würden in der Hölle gerichtet, bis die Gerechten sagten: wir haben genug gesehen, und daß nach dem Zeugnisse der Mischna mit Bezug auf Js. 66, 23 Einige die Höllenstrafen ein Jahr lang, Andere von Ostern bis Pfingsten dauern ließen [108]. Freilich könnten auch diese Aeußerungen vielleicht aus dem Mißverständniß zeitlicher Strafen im Jenseits entstanden sein. Sonst wenigstens wird einmüthig von den Juden die ewige Strafe der Sünder behauptet. Wie sich Aeußerungen

---

[106] Seder Olam c. 3.

[107] Auf demselben Gefühle beruht auch die schon angeführte Aeußerung bei Hen. 22, 13, die auf Erden bestraften Sünder kämen nicht in die Hölle, und die andere Seder Olam c. 4, die zu Noa's Zeit Untergegangenen würden nicht gerichtet werden.

[108] Edajoth II, 10.

hierüber in den alttestamentlichen Schriften bereits vorfinden [109], so ist in der spätern Zeit gerade dieser Gedanke, wie es scheint, mit Vorliebe betont worden [110]. Letzteres erklärt sich hinreichend theils aus den Drangsalen, welche die Juden damals von den Heiden, oder den Sündern, wie sie dieselben nannten, zu erdulden hatten [111], theils aus dem zu gleicher Zeit bedenklichen Umsichgreifen des Materialismus.

Nun erhebt sich aber die andere, schwierigere Frage, ob nach der jüdischen Lehre die Bösen auch an der Auferstehung der Leiber Theil haben sollten, oder nicht. Oberflächlich geurtheilt, müßte auch hier wieder für Letzteres entschieden werden. Denn auf dem Gebiete des vorchristlichen Judenthums wird die Auferstehung, oder nach dem vollständigern Ausdrucke, die Auferstehung zum Leben den Tugendhaften als Lohn verheißen. Nicht allein wird von einer Auferstehung zum Gerichte, wie der Ausdruck des Heilandes lautet [112], in der vorchristlichen Zeit nur selten (Dan. 12, 2) geredet, sondern gerade im Gegentheil von einem zweiten Tode, den die Verdammten im Jenseits erleiden würden [113]. Wie also die Gerechten, auferstanden vom Tode, ewig leben werden, so sollen die Sünder nach ihrem Tode eines ewigen und völligen Todes sterben [114]. Aber eben diese Antithese zeigt, daß wenigstens anfänglich, und wo sich kein Irrthum im Laufe der Zeit eingeschlichen hat, an eine Beschränkung der Auferstehung auf die Gerechten nicht gedacht worden ist. Der

---

[109] Vgl. besonders Is. 66, 24.

[110] Vgl. z. B. *Hen.* 67, 9. 13. 68, 5. 103, 8. 108, 3. *Psalt. Salom.* 2, 35. 38. 3, 13. 15. 15, 13 sq. *Targ. Jonath.* ad Is. 33, 14. 65, 5. 4. *Macc.* §§. 9. 10. 12. 13. 18. *Jubil.* c. 36 (III, 50). *Sibyll.* Fragm. II, 43 sqq. I, 101 sqq.

[111] Z. B. 2. Macc. 7, 14. 36.

[112] Joh. 5, 29.

[113] (Onkelos ad Deut. 33, 6). Jonath. ad Is. 22, 14. 65, 15. Jer. 51, 39. 57. Bei Hen. 22, 13 heißt es darum auch, die Seelen der Bösen würden getödtet am Tage des Gerichtes.

[114] Diese Antithese findet sich wirklich ganz bestimmt ausgesprochen im Targ. Jonath. zu Jer. 51, 39. 57. Aehnlich heißt es auch zu Is. 26, 19, Gott erwecke die Gebeine der Verstorbenen, die Bösen stürze er in die Hölle. An dieser Stelle könnten aber auch Letztere in Jenen mit einbegriffen sein.

Tod muß in jenem Gegensatze nicht contradiktorisch, sondern conträr dem ewigen Leben gegenübergestellt worden sein, weil er ja doch nicht das Aufhören der Existenz bezeichnen soll. Da aber die Auferstehung nicht allein der Körperlosigkeit, sondern nach unserer irdischen Anschauungsweise auch dem Tode gegenübergestellt zu werden pflegt, so konnte man nicht füglich von einer Auferstehung zum Tode reden, wie man von einer solchen zum Leben sprach. Man setzte darum der Auferstehung schlechtweg den Tod in der Ewigkeit gegenüber, ohne an Vernichtung oder Körperlosigkeit zu denken[115]. Es gibt denn auch Stellen genug in der spätern jüdischen Literatur, an welchen geradezu von der Körperqual der Verdammten[116] oder von der Auferstehung auch der Bösen[117] die Rede ist. Allerdings dürfen nicht alle diejenigen hierin bezogen werden, welche von dem verzehrenden Feuer in der Hölle und Aehnlichem handeln, weil entweder diese Ausdrücke figürlich verstanden werden könnten, oder weil man sich bisweilen den vom Leibe getrennten Geist mit einer Art körperlicher Hülle umkleidet vorgestellt haben mochte. Daß letztere Vorstellung dem Judenthume nicht fremd war, haben wir früher gezeigt.

In der That müssen wir auch anerkennen, daß man mitunter die Auferstehung der Bösen geleugnet und selbst die äußern Höllenqualen auf ihre Geister beschränkt habe. So lehrt z. B. das Buch Henoch (98, 3. 103, 8), der Geist der Sünder werde in den feurigen Ofen geworfen werden, und ähnlich (108, 3), die Geister der Sünder würden getödtet, sie würden wehklagen an einem wüsten,

---

[115] Einige lehrreiche Beispiele für diese Ausdrucksweise bieten die Evangelien. Bei Luk. 14, 14 z. B. redet Jesus von der Auferstehung der Gerechten. Daß er mit einem solchen Ausdrucke die Auferstehung für die Bösen nicht habe in Abrede stellen wollen, zeigt klar Joh. 5, 29.

[116] So sagt z. B. Jonathan zu 1. Sam. 2, 9, den Leib seiner Diener bewahre Jehova vor der Hölle; und zu Is. 65, 6, der Körper werde dem zweiten Tode überliefert.

[117] Targ. Jonath. ad Is. 38, 16. 4. Esdr. 7, 36 ff. vgl. 14, 35. Test. Benj. n. 10. Sym. n. 6. Zab. n. 10. An der erstern Stelle aus 4. Esdr. beginnt im Texte der Vulg. gerade die Hauptcorruption, weßhalb das Sinnlose der Worte injustitiae non dominabuntur (v. 35) für injusti non dormitabunt nicht auffallen kann.

öden Orte und im Feuer brennen, wo kein Ende sei. Bei solchen Aeußerungen ist allerdings die eigentliche Körperqual, und also auch die Auferstehung der Bösen am jüngsten Tage ausgeschlossen. Aber wie gesagt, durch die Ausdrucksweise, nach welcher der Uebergang zur Verklärung Auferstehung und das Gegentheil davon zweiter Tod genannt wurde, ward ein solcher Irrthum veranlaßt. Er war weder primitiv noch in der spätern Zeit allgemein. Daß derselbe zur Sektenlehre der Pharisäer gehört habe, würde man aus den Aeußerungen des Flavius Josephus[118] schließen müssen, wenn diese in jeder Beziehung zuverlässig wären. Da aber anzunehmen ist, daß er nach seiner Auffassung die pharisäische Lehre dargestellt hat, so konnte er sehr leicht, die genannten Ausdrücke über Auferstehung und Tod mißverstehend, den Pharisäern eine Lehre Schuld geben, von der sie selbst nichts wissen wollten. Daß Manche aus ihnen jenem Irrthume huldigten, wollen wir gerne zugestehen; denn das Buch Henoch ist Zeuge dafür, daß derselbe unter den Juden existirte. Nur, meinen wir, müsse es in Abrede gestellt werden, daß diese irrthümliche Auffassung spezifisch Sektenlehre der Pharisäer gewesen sei. Es kann dies auch um so weniger angenommen werden, als die gegentheilige Lehre in der schon angeführten Stelle Js. 66, 24 eine unbezweifelbare biblische Bestätigung aufzuweisen hatte.

Unter Voraussetzung einer richtigen Seelenlehre würde mit der Beantwortung der eben aufgeworfenen Frage auch die andere schon abgemacht sein, wie man sich die Höllenstrafe vorgestellt, speziell, ob man der geistigen auch die sinnliche hinzugefügt habe. Aber da man sich die Seele nicht absolut immateriell dachte, so konnte man auf jeden Fall die Höllenstrafe auch sinnlich sein lassen. Und bei der vorherrschend sinnlichen Richtung der Juden ist denn auch, wie wir das eben schon gefunden haben, diese Seite der ewigen Qual stets bedeutend hervorgehoben worden, auch von solchen, welche die Auferstehung der Bösen nicht annahmen. Es muß sogar zugestanden werden, daß das sinnliche Moment auf Kosten des geistigen, wie bei andern Lehren, so auch vorzugsweise bei dieser urgirt worden sei. Mitunter gewinnt es fast den Anschein, als ob man, gar nicht

---

[118] Bell. Jud. II, 8, 14. Antt. XVIII, 1, 3.

an geistige Qualen denkend, die äußern für die alleinigen gehalten habe. Gleichwohl werden aber auch, freilich selten genug, die innern und geistigen Strafen erwähnt. Pseudo-Esdras z. B. läßt die Seelen schon in dem Zwischenzustande, noch vor dem Eintreten des Gerichtes, eine siebenfache Qual erdulden, welche durchaus geistiger Natur ist, — „einen Herzenskummer, der sie schmelzen macht." Die sinnlichen Peinen werden nach dieser Anschauung erst beim Gerichte beginnen. Ueber das Fortdauern der geistigen wird nichts bemerkt; aber dieselben sind nach der Beschreibung des Verfassers so beschaffen, daß man ihre Fortdauer für die ganze Ewigkeit angenommen haben muß. Sie bestehen nämlich in dem Bewußtsein, des Höchsten Gesetz verleugnet zu haben, nicht zurückkehren zu können, um zum zweiten Mal zu leben, die Belohnungen der Guten zu schauen, ihre eigene Strafe nach dem Gerichte vorauszusehen, und die Majestät ihres zukünftigen Richters zu erkennen[119]. Ausdrücklich aber werden die geistigen Strafen im Buche der Jubiläen auf die Ewigkeit ausgedehnt; denn dort wird von der ewigen Verdammniß gesprochen, wo sich die Strafe erneut durch Haß und Fluch und Zorn und Qual und Groll und Plagen und Krankheit in Ewigkeit[120].

Die sinnlichen Höllenstrafen werden nun speziell schon in den kanonischen Büchern des Alten Testamentes unter den Bildern des Brennens im Feuer und des Verzehrtwerdens durch Würmer dargestellt. Die Drohung mit diesen Schrecknissen beschließt die Prophetie des Isaias, der wohl zuerst von dem nie erlöschenden Feuer und dem nimmer sterbenden Wurme gesprochen hat (66, 24). Von diesen Qualen, so heißt es ausdrücklich bei ihm, sollen die Leiber der Sünder dereinst betroffen werden. Vielleicht aus seiner Schrift haben der Siracide (7, 17) und der Verfasser des Buches Judith (16, 17) sich dieses Bild angeeignet, wahrscheinlicher aber noch war es wegen seiner Angemessenheit nach dem erstmaligen Gebrauche unter den Juden rasch beliebt geworden. Diese Annahme dürfte auch durch die verhältnißmäßig häufige Anwendung desselben im

---

[119] 4. Esdr. 7, 72.
[120] Kap. 36 (III, 50).

Neuen Testamente ihre Bestätigung erhalten. In der spätern Zeit wurde zumal der Ausdruck von dem höllischen Feuer so geläufig, daß die Hölle wesentlich als Feuerstätte gedacht zu werden pflegte. Man sprach geradezu von einem Feuerpfuhl, oder von einem Feuerofen [121]. Gegen diese Vorstellung trat die andere, daß Würmer in der Hölle sich befänden, um an den Leibern der Verdammten zu fressen, ohne dieselben zu verzehren, sehr in den Hintergrund. Gleichwohl aber ward sie nicht ganz aufgegeben; ja selbst in Aegypten, wo die sinnlichen Vorstellungen sehr leicht in Allegorien konnten aufgelöst werden, hat sich dieselbe in etwas veränderter Gestalt erhalten. Denn schon in dem Text der Septuaginta findet sich ein Zusatz, nach welchem vierfüßige Thiere im Tartarus, d. i. in der Hölle, sind [122]. Dieselbe Idee wird auch später in den Sibyllinen (II, 291 sqq. 299) durchgeführt. Aus dieser erweiterten Vorstellung wird man schließen dürfen, daß die Beschreibung der Hölle bei Isaias noch immer die eigentliche Grundlage der jüdischen Anschauung war.

Wir kommen endlich zur Frage über die Oertlichkeit der Hölle. Daß man sich dieselbe stets als einen Ort dachte, erhellt schon aus dem Gesagten. Nur selten, und auch wohl lediglich ideell, wird sie ein Land genannt [123]. Fast allgemein verlegte man sie in das Innere der neuzugestaltenden Erde, unter dem Namen des Tartarus, verschieden vom Hades, wodurch die Unterwelt, oder das Jenseits im Allgemeinen bezeichnet wurde [124]. Zuweilen ging man auch hierbei auf die Bedeutung des Wortes zurück, mit welchem die hebräischen Juden die Hölle zu benennen pflegten. Nach dem Thale Hinnom

---

[121] Hen. 10, 6. 48, 9. 98, 3. 103, 8. 108, 3. Psalt. Sal. 15, 6. Jonath. ad Is. 33, 14. 4. Macc. §. 12. 4. Esdr. 7, 36. Ascens. Is. 4, 18. Sibyll. Fragm. II, 43 sqq. I, 101 sqq. V, 177. Nach hist. Jos. fabri lign. c. 21 erscheint die Hölle mit ihrem gewappneten Heere, Feuer sprühend aus dem Antlitze und den Kleidern. Daher spricht denn auch der Heiland von einem Feuerofen (Matth. 13, 42. 50 u. a. *κάμινος τοῦ πυρός*), und der h. Johannes von einem Feuerpfuhl (Offenb. 20, 15 *λίμνη τοῦ πυρός*).

[122] Job. 40, 15.

[123] Jonath. ad Is. 33, 17. Sibyll. V, 177.

[124] *Sibyll.* IV, 175 ff. VIII, 241.

nämlich, in welchem der grausige Moloch=Dienst durch das Verbrennen lebendiger Kinder gefeiert worden war, nannte man den Ort des höllischen Feuers Gehenna [125]. Umgekehrt zog man nun bisweilen aus dem Namen die Folgerung, dieser Ort müsse ein Thal sein. Darum spricht z. B. das Buch Henoch (56, 3 vgl. 54, 1) von einem tiefen, brennenden Thale, in welches die gottlosen Menschen würden geworfen werden. Unter dieser Voraussetzung erhielt man dann folgerichtig zwei Straförter, wenn man anders die gewöhnliche Vorstellung von dem Tartarus oder dem Feuerpfuhl in der Erde nicht aufgeben wollte. Diese beiden Straförter werden nun auch wirklich im Buche Henoch neben einander erwähnt; und der Verfasser weiß sich mit der Verwendung derselben sehr gut in der Weise zu helfen, daß er die Gehenna, das brennende Thal, für die gottlosen Menschen bestimmt, während der Feuerpfuhl zur Aufnahme der sündigen Engel, des Azazel und seiner Schaaren eingerichtet ist [126]. Indessen scheint es, als ob in dem Buche Henoch nicht stets dieselben Vorstellungen über diesen Punkt festgehalten wären. An mehrern Stellen wenigstens wird so gesprochen, als wenn die gottlosen Menschen mit den sündigen Engeln an einem und demselben Orte ihre Strafe erleiden sollten, in dem Feuerpfuhl nämlich oder dem Feuerofen [127]. Da nun auch sonst von einem doppelten Straforte nichts verlautet, so darf angenommen werden, daß auch in dem Buche Henoch nur um des Namens Gehenna willen, und bloß vorübergehend eines brennenden Thales zum Unterschiede vom Feuerpfuhl gedacht wird. In der Regel pflegte man wenigstens einen solchen Unterschied nicht zu machen. Am Tage des Gerichtes, so lautete vielmehr die gewöhnliche jüdische Vorstellung, werden die Sünder vereinigt werden mit den gefallenen Engeln, welche bis dahin unter der Erde, wo die heißen Quellen sprudeln, in Feuer begraben liegen. Vereint werden so die Gottlosen beider Gattungen

---

[125] Dieser Name findet sich besonders häufig schon in den ältesten Targumen. Vgl. z. B. Jonath. zu 1. Sam. 2, 8 f. 2. Sam. 26, 15. 19. 30, 33. 53, 9. Jer. 17, 13 u. s. w.

[126] 10, 6 u. A.

[127] 98, 3. 103, 8. 108, 3 vgl. mit 10, 6.

durch den Messias auf ewig den Höllenqualen übergeben werden [128], während die Gerechten, sich der Gemeinschaft der himmlischen Engel erfreuend, ein ewig seliges Leben auf der verklärten Erde führen. So sehr aber war man, wenigstens durchgängig, von der Einzigkeit des ewigen Strafortes überzeugt, daß man aus den gefallenen Engeln eine förmliche Höllenhierarchie bildete, und von dem Fürsten, den Engeln und Mächten der Gehenna sprach; mitunter fügte man noch eine Personifikation des Todes oder der Unterwelt selbst hinzu [129]. Auf diese Weise gewann man zwei vollständige auf Grund des Dualismus von Gut und Bös symmetrisch ausgebildete Reiche: dem Himmel mit seiner Hierarchie von Geistern, wie er nach dem Ende der Dinge auf die Erde sich herabläßt, entspricht die Hölle, gegliedert als wohlgeordneter Staat der Finsterniß, in welchem Machthaber wie Untergebene in Folge des Richterspruches des Messias ewigen Strafen unterworfen sind.

15. Bei keinem Lehrstoffe sahen wir uns veranlaßt, in solchem Umfange neutestamentliche Stellen zur Beleuchtung der jüdischen Ideen zu verwenden, als bei der Eschatologie. Nicht als ob sich bezüglich dieser Lehre ein ganzes Stück Judenthum in das Neue Testament verirrt hätte, sondern weil gerade dieser Stoff es nöthig machte, zur Veranschaulichung der zu beschreibenden Verhältnisse,

---

[128] Hen. 55, 4 wird ausdrücklich der Messias als Richter der Engel genannt. Der Gedanke von der ewigen Bestrafung der Engel aber begegnet uns in der Apokryphenliteratur zu oft, als daß man sich dagegen auf Test. Levi n. 4 berufen könnte, wonach am jüngsten Tage die Hölle entwaffnet werden, und die unsichtbaren (bösen) Geister zerschmelzen d. i. untergehen sollen (*καὶ τῶν ἀοράτων πνευμάτων τηκομένων, καὶ τοῦ ᾅδου σκυλευομένου ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου*). Wenn das *τηκομένων* nicht ein unglücklich gewähltes Synonymum von *σκυλευομένου* sein sollte in dem Sinne von: (in der Wirksamkeit) vernichtet, unterdrückt werden, so könnte man die Annahme als einen sehr vereinzelt dastehenden Irrthum ansehen, daß die bösen Geister ihrer Existenz nach am Ende der Dinge vernichtet würden. Wahrscheinlicher aber noch soll dann das *τήκεσθαι* das Geschmolzenwerden, ohne zu zerschmelzen, bezeichnen, wie auch nach Test. Zab. n. 10 ewiges Feuer die Bösen verzehrt, und nach Test. Jud. n. 25 Beliar selbst in das Feuer für ewig geworfen wird.

[129] Hist. Jos. fabri lignar. c. 21. Evang. Nicod. c. 20. Ascens. Is. 1, 3. 2, 2. Auch Offenb. 20, 14 geschieht dies, wo es heißt, der Tod und der Hades seien in den Feuerpfuhl geworfen worden.

welche sich unserer Anschauung durchaus entziehen, Bilder zu gebrauchen, die annähernd den betreffenden Ideen entsprechen. Derartige bildliche Vorstellungen fanden sich nun, wie wir im Einzelnen gesehen haben, schon im Alten Testamente vor. Dieselben waren von den Juden meist in sehr angemessener Weise weiter entwickelt und in Zusammenhang gebracht worden. Darum konnten denn der Heiland selbst sowie seine Apostel ganz gut auf die jüdischen Vorstellungen ihrer Zeit eingehen und dieselben zur Darstellung ihrer Lehre verwenden. Natürlich enthielt die jüdische Ueberlieferung auch manches Abnorme und Abgeschmackte, dem entweder gar keine Idee in der Wirklichkeit entsprach oder doch nur eine entstellte. Solches wurde denn im Neuen Testamente entweder bei Seite gelassen oder sogar berichtigt. Wichtiger aber als die einzelnen Differenzen zwischen dem Judenthum und der neutestamentlichen Doktrin ist für die Charakteristik beider der allgemeine und wesentliche Unterschied, daß wenigstens in der volksthümlichen Auffassung der Juden Manches buchstäblich und wörtlich genommen wurde, was der Stifter und die ersten Verbreiter des Christenthums nur geistig verstanden wissen wollten. Man kann sogar behaupten, daß der gewöhnliche orthodoxe Jude das ganze Gemälde, wie wir es vorhin skizzirt haben, bis in die kleinsten Einzelnheiten hinein gleichsam für ein anticipirtes, genau getroffenes Conterfei der jenseitigen Verhältnisse und letzten Weltereignisse hielt. Gewiß war er in manchen Punkten bis zu einem gewissen Grade hierbei völlig im Rechte, da es sich ja in der Eschatologie um reale Zustände und um wirkliche, sogar im eigentlichen Sinne des Wortes physische Vorgänge handelt. Aber alle diese Dinge nach unsern irdischen Verhältnissen ausmessen und beurtheilen zu wollen, wie die Juden thaten, ist ein schwerer, in allzu fleischlicher Auffassung wurzelnder Irrthum. Wie weit die Juden sich in dieser Beziehung thatsächlich verirrt haben, erhellt aus der obigen Darstellung ihrer eschatologischen Ideen selbst. An dieser Stelle möge darum nur noch das eben prinzipiell bezeichnete Verhältniß der christlichen Lehre zu den damals herrschenden jüdischen Anschauungen durch einige Beispiele erläutert werden.

Der h. Johannes dachte, wie wir früher sagten, bei Offenb. 11, 3, wo er von den beiden am Ende der Dinge auftretenden Zeugen

redet, offenbar an Henoch und Elias, welche die jüdische Ueberlieferung in's Paradies versetzt und bestimmt wähnte, dereinst als Bußprediger bei der Wiederkunft den Tod zu erleiden. Insofern geht nun Johannes auf die jüdische Erwartung ein, als er zwei Zeugen auftreten läßt, wie die Juden Henoch und Elias sich dachten; aber er nennt sie nicht, verweist dagegen auf Zach. 4, 11, wo von zwei Oliven die Rede ist, welche visionär zwei Helfer oder Assistenten Gottes bedeuten. Er scheint damit unter Beibehaltung mancher spezifischer Züge der jüdischen Tradition die Gedanken seiner Leser von den genannten Personen ablenken und verallgemeinern zu wollen. Ungeachtet aller Dunkelheit, die an jener Stelle wegen der Hinweisung auf die sehr mysteriöse Vision des Zacharias vorherrscht, sieht also doch die Darstellung des Johannes einer Correktur der jüdischen Erwartung ähnlich [130].

Daß das tausendjährige Reich mit der doppelten Auferstehung in der Apokalypse vorkomme, haben wir an der gehörigen Stelle bemerkt. Während nun die Juden buchstäblich ein tausend Jahre lang bestehendes, irdisches, jüdisch-messianisches Reich erwarteten, nach dessen Beendigung erst die Auferstehung der nichtjüdischen Menschheit erfolgen solle, hat der h. Johannes die Einkleidung dieser ächt jüdischen Idee verwandt, um einem ganz andern Gedanken durch dieselbe eine bildliche Gestalt zu geben. Offenbar beschreibt er unter dem Bilde des tausendjährigen Reiches den Sieg der Kirche, der

[130] Allerdings hat man meist, besonders im Alterthum, ganz nach jüdischer Erwartung, unter jenen Zeugen Henoch und Elias verstanden, ohne indeß die Dunkelheit der Stelle zu verkennen. So sagt z. B. Augustinus Sermo 299 (ed. Migne V, 1375), eine nach der h. Schrift gebildete conjectura fidei lasse erwarten, daß Henoch und Elias dereinst erst sterben würden. Derselbe Kirchenlehrer meint de peccat. merit. I, 3 (ed. Migne X, 111), sie würden gegenwärtig wunderbar im Paradiese unterhalten, erklärt aber de pecc. orig. c. 23 (ed. Migne X, 398), es sei ungewiß, wo sie lebten. Der h. Hieronymus aber sagt Ep. 59, 3 ad Marcellam (ed. Migne I, 588): De Enoch autem et Elia, quos venturos Apocalypsis refert et esse morituros, non est istius temporis disputatio, cum omnis ille liber aut spiritualiter intelligendus sit, ut nos existimamus, aut *si carnalem interpretationem sequimur, Judaicis fabulis acquiescendum sit,* ut rursum aedificetur Jerusalem, et hostiae offerantur in templo, et spirituali cultu imminuto, carnales obtineant ceremoniae.

mit dem Ende der Christenverfolgungen beginnt und bis zum Ende der Dinge, bis zum Erscheinen des Antichristes dauern wird. Auch dem Gedanken, daß die Juden allein an dem Glanze dieses Reiches Theil haben würden, setzt der Apokalyptiker einen entsprechenden christlichen gegenüber, indem er die S e e l e n der in den Christenverfolgungen Gemarterten als die Sieger und Herrscher des tausendjährigen Reiches bezeichnet. Und als wollte er den jüdischen Irrthum von einer wirklichen Auferstehung, die der allgemeinen voraufgehe, berichtigen, fügt er bei: *αὔτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη* (20, 5)! Um so mehr müssen wir in dieser Bemerkung eine Berichtigung erkennen, als Johannes sich derselben Ausdrucksweise bedient, wo er vom zweiten Tode spricht, und als solchen die ewige Verwerfung bezeichnet (20, 14): *οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερός ἐστιν, ἡ λίμνη τοῦ πυρός!*

Aber selbst in der Lehre von der allgemeinen Auferstehung zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen der jüdischen und der neutestamentlichen Doktrin. Da nämlich die Juden die jenseitigen Verhältnisse genau nach Analogie der irdischen sich vorzustellen pflegten, so müssen sie auch, wenigstens in der Regel, gar zu fleischliche Anschauungen von den auferstandenen Leibern und dem leiblichen Leben in der einstigen, umgestalteten Welt gehabt haben. Nicht umsonst spricht sich darum Paulus so ausführlich über die Verschiedenheit aus, welche zwischen dem irdischen und dem auferstandenen Leibe besteht [131]. Gesäet wird ein animalischer Leib, so lautet das eigentliche Thema dieser Ausführung, auferstehen ein geistiger. Und das tiefste Wesen und der eigentliche Grund dieses Unterschiedes wird bezeichnet mit dem alles jüdische Mißverständniß beseitigenden Ausspruch, Fleisch und Blut könne das Reich Gottes nicht erwerben; das Vergängliche nicht die Unvergänglichkeit.

Wir schließen mit einem Vergleiche zwischen der jüdischen Anschauung und der des h. Johannes bezüglich des Ortes, an welchem das Weltgericht stattfinden soll. Die Juden nahmen als solchen, wie wir gefunden haben, entweder den Berg Sinai, als den Ort der Gesetzgebung an, oder Jerusalem, als die Haupt- und Resi-

[131] 1. Kor. 15, 35—53.

denzstadt des Messias. Wie viel besser hätten sie gethan, wären sie bei dem ideellen Orte des Propheten Joel stehen geblieben, der ein visionäres (in der Wirklichkeit gar nicht existirendes) Thal mit dem symbolischen Namen Josaphat (d. i. Jehova richtet) als Gerichtsort bezeichnet hat[132]. Weit erhabener noch stellt indeß der neutestamentliche Seher in seiner Vision die Scene des Gerichtes dar, indem er ausdrücklich, offenbar nicht ohne Rücksicht auf die gangbare jüdische Anschauungsweise seiner Zeit, jede irdische Oertlichkeit von jener Scene ausgeschlossen wissen will. Er sah (20, 11) einen großen Thron, einen weißen, und auf ihm denjenigen sitzen, vor dem der Himmel floh und die Erde, so daß ihre Stelle nicht mehr gefunden ward. Und erst nach der Abhaltung des Gerichtes erblickt er einen neuen Himmel und eine neue Erde, und steigt das neue Jerusalem vom Himmel auf die Erde herab, geschmückt wie eine Braut für ihren Mann (21, 1 ff.).

Diese wenigen Fingerzeige mögen genügen, die Art und Weise zu veranschaulichen, wie im Neuen Testamente die jüdischen Vorstellungen verwandt werden, theils anerkannt, theils verändert oder offenbar berichtigt, mitunter sogar in der gewöhnlichen Gestalt, aber in einem dem Judenthum fremdartigen Sinne. Zugleich ist hiermit der neutestamentlichen Theologie der Weg gezeigt, wie sie allein bei diesem unbestritten schwierigsten Stoffe ihrer Aufgabe gerecht zu werden vermag. Denn weder eine willkürliche und absolute Allegorisirung, noch eine buchstäbliche, jüdisch-krasse Deutung der eschatologischen Aussprüche des Neuen Testamentes entspricht der letzten, vollendeten Offenbarung, die zugleich positiv ist und geistig, des alttestamentlichen, pädagogischen Charakters entkleidet, und gleichwohl verständlich und faßbar für den bei aller Verfeinerung doch immer sinnlich bleibenden Menschen. Als einzig sicherer Führer auf diesem so räthselvollen, dunkeln Gebiete erscheint darum ein wohlgebildeter dogmatischer und exegetischer Takt, verbunden mit dem steten Hinblicke auf die in der Zeit Christi liegenden jüdischen Ideen; nur dieser Führer wird den Forscher vor schweren und oft weitreichenden Irrthümern bewahren.

---

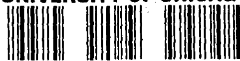
[132] Joel 4, 2.

Sachregister.

Druck von C. Fr. Meyer in Weissenburg.

BS 1702 .L25	40732 Langen Judenthum in Palästina

40732


UNIVERSITY OF CHICAGO
48 434 446